ذِهنيّة التحريم

سلمان رشدي وحقيقة الأدب

سلسلة كتاب الناقد

ذِهنيّة التحريم

سلمان رشدي وحقيقة الأدب

صادق جلال العظم



RIAD EL-RAYYES BOOKS
رياض الريس للكتب والنشر
LONDON - CYPRUS
لندن - قبرص

THE MENTAL TABOO

Salman Rushdie
and the Truth Within Literature

BY

SADEQ JALAL AL-AZM

First Published in the United Kingdom in 1992

56 Knightsbridge
London SW1X 7NJ
U.K.

CYPRUS: P.O.Box: 7038 - Limassol

British Library Cataloguing in Publication Data available

ISBN 1-85513-158-7

الطبعة الأولى: تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢

المحتويات

مقدمة

إن نصف هذا الكتاب مخصص إلى بحث جديد وغير منشور سابقاً يتناول بالدراسة النقدية الأدبية والتاريخية المقارنة أدب سلمان رشدي عموماً وروايته الفائقة الشهرة «الآيات الشيطانية» تخصيصاً. تعالج دراستي موضوعها بمنهج مضاد للمنهج الذي الفناه في التعامل مع قضية رشدي وأدبه عربياً واسلامياً على أقل تعديل: واقصد منهج ذهنية التحريم وعقلية التجريم ومنطق التكفير وشريعة القمع. أقول هذا لأن التمعن الهادىء والرزين سيبيّن ان رواية «الآيات الشيطانية» وما نجم عنها من تفاعلات وردود فعل ومناقشات تشكل حقاً تطوراً فريداً وحدثاً فذاً لا سابقة له في التاريخ الحديث شرقاً أو غرباً. وساشرح في الفقرات التالية ما أعنيه.

معروف انه منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريباً قام عدد كبير من القادة والمثقفين والمصلحين والمراقبين والصحافيين والرحالة والسياسيين والدبلوماسيين وطلبة العلم في العالمين الإسلامي والعربي بمتابعة ما يجري في أوروبا - متابعة دقيقة ودؤوبة - من صراعات فكرية وأدبية وما يدور فيها من سِجالات علمية ودينية وما يعتمل فيها من ثورات اجتماعية وايديولوجية الخ، بما في ذلك مسألة الصراع بين التطور العلمي والثقافي الأوروبي السريع من ناحية وبين قوى الجمود الديني والكنسي والعقائدي ومؤسساته من ناحية ثانية.

معروف كذلك ان عدداً كبيراً من المستشرقين والاختصاصيين والصحافيين والساسة والدبلوماسيين في الغرب كانوا هم أيضاً يراقبون

باهتمام بالغ ويرصدون بدقة كبيرة ما يجري من صراعات فكرية وسجالات ايديولوجية ومناقشات أدبية وتطورات ثقافية وتحولات اجتماعية في العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي تحديداً. يكفي ان أذكر هنا على سبيل المثال وليس الحصر أولاً، المناقشة الشهيرة التي تمت بين جمال الدين الأفغاني والمستشرق الفرنسي الذائع الصيت يومها إرنست رينان حول قابلية الدين الإسلامي على استيعاب انجازات العلم الحديث وحقائقه ونظرياته وتقنياته، وثانياً، الاهتمام الذي لاقته في أوروبا القضايا الفكرية والايديولوجية والسياسية والدينية الكبرى التي أثارتها كتب مثل: «الإسلام وأصول الحكم»، «في الشعر الجاهلي»، «نقد الفكر الديني» وغيرها.

تمتاز «الآيات الشيطانية» وحادثتها في كونها أول رواية سجالية ساخرة في العصور الحديثة تجمع الغرب العلماني والشرق الإسلامي معاً في فضيحة أدبية كبرى واحدة وتقتحمها معاً في القضية الفكرية ـ السياسية ـ الايديولوجية العالمية ذاتها مما لم يعرف له التاريخ المعاصر شبيهاً.

بعبارة أخرى بعد رواية رشدي وتفاعلاتها لم يعد بإمكان الشرق الإسلامي التظاهر بالاستماع فقط إلى أصداء الفضائح الأدبية والقضايا الفكرية الصراعية التي تتفجر في أوروبا من وقت إلى آخر وبمجرد متابعة «آثارها عن بعد. كما انه لم يعد بإمكان الغرب العلماني الظهور بمظهر الدارس الفضولي والمراقب العلمي المحايد للقضايا المشابهة التي تهز العالم العربي (أو أجزاء محددة منه) من حين إلى آخر أيضاً.

في الواقع يطرح هذا الجمع العالمي الطارىء والفريد أسئلة وتساؤلات نوعية جديدة مازالت تنتظر حتى هذه اللحظة، في الشرق والغرب معاً، المعالجات الجادة الساعية إلى اسكتشاف دلالاتها الأوسع والدراسات العلمية المتأنية الهادفة إلى فهم خلفياتها التاريخية المباشرة وأسبابها القريبة والبعيدة واحتمالات تطورها المستقبلية. على سبيل المثال:

(أ) ماذا جرى في العالم مؤخراً حتى يثير عمل ادبي انكليزي يتناول الهند وأوروبا والروايات الاسلامية التراثية مادة أدبية أولية له

ردود فعل هائلة لا سابقة لها في التاريخ الحديث وعبر القارات والمحيطات، في الشرق الإسلامي كما في الغرب العلماني، في الهند المتكثرة الآلهة والمتعددة الديانات، كما في افريقيا المتنوعة المذاهب والقبائل والملل والنحل، علماً بأن ذلك كله تم قبل ان تترجم الرواية إلى أية لغة من لغات العالم الأخرى؟

(ب) هل نشهد بروز أدب عالمي حقيقي جديد يتجاوز التُراثات الأدبية المحلية والوطنية والقومية التي لا تعد ولا تحصى وما هو دور أدباء العالَم الطرفي التابع في صناعة هذا الشكل الأدبي الطارىء وفي إرساء دعائمه وتغذيته ونشره ودفعه قدماً؟

(ج) هل نحن أمام صيرورة توحيدية ما للعالم المعاصر ليس اقتصادياً وتجارياً واتصالاتياً وتكنولوجياً فحسب، بل وثقافياً أيضاً بمعنى احتمال نشوء بنية ثقافية عالمية عليا ما تنضاف إلى بنية الثقافات العالية المحلية في كل مكان والتي تستند هي بدورها إلى قاعدة ثقافية وسطى قوامها جمهور المتعلمين في كل بلد وصولاً إلى ثقافة القاعدة الشعبية الواسعة في كل منطقة من مناطق العالم؟

(د) ما الذي جعل رؤساء جمهورية ورؤساء وزراء ووزراء خارجية وناطقين رسميين بلسان حكومات في الغرب إلى كسر الأعراف السائدة عندهم منذ زمن بعيد كلها وتجاوز التقاليد المعمول بها طويلاً لديهم جميعاً بالتدخل في شأن أدبي فكري وفني مستقل والادلاء برأي نقدي سلبي، بصفتهم الرسمية وليس العادية، في عمل روائي لا يعرفون عنه شيئاً؟

مهما كان حكمنا على القيمة الفنية والأدبية «للآيات الشيطانية» ومهما كان رأينا بنزعاتها الريبية العلمانية والنقدية التهكمية الساخرة، لا شك عندي أن في الاعتبارات السابق ذكرها ما يكفي من الخطورة والالحاح بما من شأنه ان يفرض هذه الرواية ـ الظاهرة علينا وعلى عقولنا كمسألة راهنة جديرة بكل اهتمام ودراسة واستخلاص للنتائج المترتبة عليها بأبعادها كافة. ويجد القارىء في هذا الكتاب محاولتي في هذا الاتجاه.

يجمع النصف الآخر من الكتاب دراسات ومقالات ومداخلات كنت قد

نشرتها في السنوات الأخيرة إسهاماً مني في المناقشات الثقافية والسجالات الفكرية التي عجت بها الحياة السياسية والايديولوجية والثقافية العربية منذ نهاية سبعينات هذا القرن. ومن المفارقات الملفتة للنظر أن ينتهي عقد السبعينات بمنافشات واسعة جداً عربياً واسلامياً ودولياً تناولت مسألة الاستشراق وتفرعاتها انطلاقاً من كتاب الدكتور ادوارد سعيد «الاستشراق»، وان يبدأ العقد الأخير من القرن بمناقشات وسجالات عربية واسلامية ودولية تفوقت على الأولى اتساعاً وشمولاً وحدّة ـ تناولت قضية الأديب سلمان رشدي وتفرعاتها وتفاعلاتها انطلاقاً من رواية «الآيات الشيطانية».

أريد أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى معهد برلين للدراسات العليا (Berlin Institute of Advanced Study) الذي استضافني كباحث زائر خلال العالم الدراسي ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ مُوفِّراً لي بذلك فرصة ثمينة للتفرغ العلمي والبحث الأكاديمي. مكّنتني التسهيلات البحثية التي وضعها المعهد تحت تصرفي من تأليف القسم الجديد من هذا الكتاب بيسر وسرعة لم أعرف مثلهما منذ مدة طويلة كما مكنتني من جمع مواده فيما بعد واعدادها للنشر دون مشقة كبيرة.

أريد ان أعبر عن امتناني كذلك إلى إدارة معهد العالم العربي في باريس التي وضعت تحت تصرفي في خريف ١٩٨٩ ملفات المعهد المتعلقة بقضية رشدي وروايته:

صادق جلال العظم
جامعة برنستون، الولايات المتحدة الأميركية
تموز (يوليو) ١٩٩٢

- ١ -

مسألة الاستشراق

الفصل الاول

الاستشراق والاستشراق معكوساً(*)

القسم الأول

في سنة ١٩٧٨ صدر في الولايات المتحدة الأميركية كتاب نقدي وسجالي هام للدكتور ادوارد سعيد بعنوان «الاستشراق»(١). أثار هذا العمل اهتماماً كبيراً في الأوساط الثقافية عموماً وفي الأوساط المهتمة بالموضوع وبتشعباته السياسية والأيديولوجية على وجه الخصوص، مما أدى الى جدل واسع وسجالات متكررة حول الكتاب وطروحاته في عدد كبير من المجلات الفكرية العامة والمتخصصة في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، علماً بأن أصداء كل ذلك وصلت، بطبيعة الحال، الى العالم العربي(٢).

(*) نشرت في مجلة: «**الحياة الجديدة**»، بيروت، العدد ٢، كانون الثاني/يناير - شباط/فبراير ١٩٨١.

(١) Edward said, **Orientalism,** New York, N. Y. Pantheon Books, 1978.

(٢) صدرت الترجمة الفرنسية للكتاب عن دار «سوي» كما يجري حاليا نقله الى الألمانية والايطالية والعربية (وربما غيرها). بالنسبة للمجلات العربية راجع: ترجمة د. أسعد رزوق لمقدمة الكتاب في «**شؤون فلسطينية**»، عدد ٩٢ - ٩٣، (بيروت) تموز - آب ١٩٧٩، ص ٢٣٦ - ٢٥٩. العرض الذي كتبه خليل سمعان في مجلة «**مجمع اللغة العربية بدمشق**»، نيسان ١٩٧٩، ص ٤٨٧ - ٤٩٤. مقال أحمد أبو زيد الذي عرض فيه عدداً من آراء ادوارد سعيد حول الاستشراق في مجلة «**عالم الفكر**» (الكويت) عدد ٢، يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٩ ص ٢٥٥ - ٢٧٦. العرض العام الذي قدمه محمود شريح للكتاب في مجلة **الفكر العربي المعاصر**، (بيروت)، العدد ٢، حزيران/يونيو ١٩٨٠، ص ٧١ - ٧٦. المراجعة التي كتبتها روز ماري صايغ في مجلة «**قضايا عربية**» (بيروت)، العدد ٥، أيار/مايو ١٩٨٠، ص ٣١١ - =

يبدأ ادوارد تعريفنا بظاهرة الاستشراق الغربي بمعناها الواسع (أي اهتمام أوروبا بالشرق) بوضعها في سياق تاريخي معين، هو حركة توسع أوروبا البورجوازية الحديثة خارج نطاق حدودها التقليدية توسعاً متسارعاً منتظماً شمولياً على حساب بقية أجزاء العالم وبواسطة اخضاعها ونهبها واستغلالها. بهذا المعنى العريض يشكل الاستشراق ظاهرة معقدة ونامية متفرعة، أصولاً ووظيفة، عن صيرورة تاريخية أكثر شمولاً كان من أهم تجلياتها حركة التوسع الأوروبي المذكورة. وبحكم الوظيفة التي نشأ الاستشراق من أجلها تحول الى مؤسسة نامية بسرعة لها ارتباطها الحميم بمصالح اقتصادية وتجارية واستراتيجية حيوية يخدمها ويتفاعل معها. كما أنشأت هذه المؤسسة أجهزتها العلمية والتنفيذية والادارية المطلوبة واكتسبت بنياناً فكرياً وأيديولوجياً تراكمياً ملائماً ينطوي على تشكيلة لا بأس بها من الفرضيات والنظريات والمعتقدات والتصورات والتسويغات التي يتم التعبير عنها ـ إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة ـ من خلال الانتاج الفكري والعلمي والأدبي والسياسي الخ، الذي تفرزه المؤسسة المذكورة.

داخل إطار ظاهرة الاستشراق بمعناها الأوسع يميز ادوارد (ولا يفصل بالضرورة) بين مؤسسة الاستشراق، كما سميناها أعلاه، وبين الاستشراق بمعناه الأكاديمي ـ الثقافي الضيق، أي بما هو ميدان من ميادين العلم التقليدية المعروفة هدفه دراسة «الشرق» دراسة «علمية» سليمة. ويبين ادوارد أن الاستشراق الأكاديمي ـ الثقافي هو المسؤول بصورة رئيسة عن ترويج ادعاءات الاستشراق حول «بحثه النزيه عن الحقيقة» بالنسبة للشرق، وحول جهوده

= ٢١٨. مناقشة د. غسان سلامة بعنوان «عصب الاستشراق» في مجلة «**المستقبل العربي**» (بيروت)، العدد ٢٣، كانون الثاني/يناير ١٩٨١، ص ٤ ـ ٢٢.

المستمرة لتطبيق «المنهج العلمي المحايد» في دراسة شعوب الشرق ومجتمعاته وثقافاته ولغاته ودياناته بعيداً عن تأثير الأحكام المسبقة والمواقف المتعصبة والنظريات المغرضة. ومن الطبيعي جداً أن يكرس ادوارد الجزء الأكبر من تحليله ونقده للاستشراق الأكاديمي ـ الثقافي في محاولة لفضح ارتباطاته الوثيقة بمؤسسة الاستشراق وتفنيد مزاعمه التقليدية حول تحليه بالموضوعية والاستقلال الفكري والحياد العلمي الخ. هنا يجب أن يكون واضحاً أن ادوارد سعيد لا يبغي على الاطلاق الانتقاص من أهمية الانجازات العلمية الحقيقية التي قدمها الاستشراق الأكاديمي ـ الثقافي على امتداد قرون عدة، أو التقليل من شأن الاكتشافات الرائدة والاسهامات الرائعة التي حققها المستشرقون في ميادين كثيرة، وبخاصة على الصعيد التقني للعمل والانجاز (من فك رموز لغات ضائعة ومندرسة الى تحقيق عدد هائل من المخطوطات والتعليق عليها وترجمتها مروراً بنبش الآثار المادية التي خلفتها الثقافات والحضارات المتعاقبة على الشرق والمتصارعة على أرضه)[٣].

ان الذي يريد ادوارد قوله بهذا الصدد، على ما يبدو لي، هو أن الصورة الشمولية التي قام الاستشراق الأكاديمي ـ الثقافي ببنائها عن الشرق، تنطوي أساساً على مواقف عنصرية تماماً من الشرق نفسه، وعلى تفسيرات اختزالية لواقعه، وعلى أحكام تقييمية لا إنسانية بحق شعوبه ومجتمعاته، وعلى آثار المصالح المادية النابعة من منافع اخضاعه واستغلاله (بعد دراسته وأثنائها). ان هكذا صورة لا يمكن أن تكون ناتجة عن تطبيق أي منهج علمي محايد في معرفة الشرق، أوعن أية دراسة تتحلى حقاً بالموضوعية العلمية والاستقلال الفكري والرغبة المتجردة في البحث عن

(٣) يذكر ادوارد بعض هذه الانجازات على صفحة ٩٦ من كتابه.

الحقيقة بالنسبة للموضوع الخاضع للدرس والتمحيص.

يؤكد ادوارد أن أبشع ما في هذه الصورة هو القناعة المحورية التي تنطوي عليها بوجود فارق أساسي وجذري بين الجوهر المزعوم لكل من الطبيعة الشرقية من ناحية، والطبيعة الغربية من ناحية ثانية لصالح التفوق الكامل للطبيعة الغربية المزعومة. أي أن الصورة التي بناها الاستشراق الأكاديمي ـ الثقافي الغربي عن الشرق تقوم على التبني الكامل لأسطورة الطبائع الثابتة والمتمايزة حكماً عن بعضها بدرجات تفوقها وكمالها ورقيها. وبامكاننا أن نسمي هذه القناعة بميتافيزيقا الاستشراق لأنها تفسر الفوارق بين ثقافة وأخرى بين شعب وآخر الخ، بردها الى طبائع ثابتة وليس الى صيرورات تاريخية متبدلة. على سبيل المثال، ترى ميتافيزيقا الاستشراق ضمناً (وأحياناً صراحة) ان الخصائص التي تميز المجتمعات الغربية ولغاتها وثقافاتها الخ، هي على ما هي عليه، في التحليل الأخير، لأنها تنساب من طبيعة «غربية» معينة متفوقة في جوهرها على باقي الطبائع وبخاصة على الطبيعة «الشرقية». لذلك يؤكد ادوارد بأن «جوهر الاستشراق هو التمييز الذي لا يمحى بين التفوق الغربي والدونية الشرقية»[٤].

يؤدي العرض الموجز الذي قدمته لأطروحة ادوارد الأولية الى استنتاج يفيد أن الاستشراق ـ من حيث هو مؤسسة من جهة، ومن حيث هو ميدان من ميادين الدراسات الأكاديمية المنتظمة من جهة ثانية ـ يشكل ظاهرة ما كان يمكن أن توجد، بالمعنى الدقيق للعبارة، قبل صعود أوروبا البورجوازية وتثبيت سلطانها وتوسيع حدودها. لذلك نجد أن ادوارد يحدد في موضع معين من معالجته للموضوع، بدايات الاستشراق عند عصر النهضة. لكن ادوارد لا

(٤) سعيد، **الاستشراق**، ص ٤٢.

يميـل كثيراً، كما سنرى في هذه الدراسة، الى استخلاص جميع النتـائـج التـاريخية والمنطقية المترتبة على طروحاته استخلاصاً صارمـاً دقيقاً ومنتظماً، بل يفضل اللجوء الى الصياغات اللغوية البـارعـة والتـوسـطات الأدبيـة اللامعة لتبديد مظاهر الاحراج والتشويش والارتباك الفكرية التي يمكن أن تصيب تحليلاته نتيجة هذا النـوع من القصـور. يتضـح هذا المنحى في تفكيره بتخليه السريـع عن الاتجـاه الذي عرضناه في تفسير نشأة الاستشراق وتطوره، لصالح تفسير آخر يتعارض مع الأول تعارضاً واضحاً. ويتجـلى الاتجـاه الثـاني في قيـامـه بارجاع أصول الاستشراق وبـدايـاته، عبر اسقاط تاريخي هائل الى الخلف، الى هوميروس واسكيلوس ويوريبديس ودانتي، بدلاً من عصر النهضة[٥]. أي أن ما بدا لنـا أول الأمر انه ظاهرة أوروبية حديثة حقاً في بداياتها وتـطورهـا (استجابة لظروف واحتياجات مرحلة تاريخية معينة) ليست كذلك على الاطلاق، بل ترجع الى أصول سحيقة وعميقة في التاريخ الأوروبي والغربي. تدليلاً على ذلك يعرض ادوارد نماذج من الآراء المشوهة والأحكام الخاطئة والمواقف العنصرية التي كان يحملهـا ممثلو العقل الغربي والثقافة الأوروبية حول الشرق من أمثال هوميروس وأسكيلوس ويوريبديس ودانتي.

الاستشراق، اذن، من حيث هو عملية تشويه لواقع الشرق وتحقير لوجوده من جانب الغرب وفي سبيل تأكيد فكرة تفوق الغرب، يشكل ظاهرة قديمة قدم حضارة الغرب وثقافته وفكره.

يبدو لي أن النتيجة المنطقية البعيدة لهذا الاتجاه في تفسير ظاهرة الاستشراق هي العودة بنا من الباب الخلفي، الى أسطورة الطبائع الثـابتة (التي يريد ادوارد تدميرها) بخصائصها الجوهرية التي

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٦، ٦٣، ٦٨.

لا تحول ولا تزول، والى ميتافيزيقا الاستشراق (التي كتب ادوارد كتابه ليفضحها ويجهز عليها) بمقولتيها المطلقتين: الشرق شرق والغرب غرب، ولكل منهما طبيعته الجوهرية المختلفة وخصائصه المميزة. هنا لا تعود ظاهرة الاستشراق وليدة شروط تاريخية معينة أو استجابة لمصالح وحاجات حيوية ناشئة وصاعدة، بل تأخذ شكل الافراز الطبيعي العتيق والمستمر الذي ولده «العقل الغربي» المفطور بطبيعته، كما يبدو، على انتاج واعادة انتاج تصورات مشوهة عن واقع الشعوب الأخرى ومحقّرة لمجتمعاتها وثقافاتها ولغاتها ودياناتها في سبيل تأكيد ذاته والاعلاء من شأن تفوقه وقوته وسطوته. أي وفقاً لهذه الأطروحة يبدو العقل الأوروبي الغربي، من الشاعر هوميروس الى المستشرق هاملتون جيب مروراً بكارل ماركس، وكأنه يتصف بنزعة متأصلة لا يحيد عنها لتشويه الآخر (الشرق) وتزييف واقعه وتحقير وجوده، كل ذلك في سبيل تمجيد ذاته والاعلاء من شأنها وتأكيد تفوقها.

يبدو لي أن هذا المنحى في تفسير أصول ظاهرة الاستشراق وتطورها، مع النتائج المترتبة عليه، يعمل على احباط الأهداف الأساسية التي من أجلها وضع ادوارد دراسته النقدية التي نحن بصددها، وذلك لسببين رئيسين:

أولاً: لأنه يرجعنا بصورة ضمنية الى نمط من التفكير والتعليل يقوم على التسليم الصامت بأسطورة الطبائع الثابتة والخصائص الدائمة، وهي الأسطورة التي يفترض بأن ادوارد قد أعلن الحرب الكلية عليها.

وثانياً: لأنه يعطي ميتافيزيقا الاستشراق، التي تحول التسميات الجغرافية النسبية الى مقولات ضرورية مطلقة، نوعاً من المصداقية والجدارة يرتبط عادة بالاستمرارية الطويلة والتواصل التاريخي والجذور السحيقة، علماً بأن هدف

> ادوارد المعلن في كتابه هو الوصول الى القضاء نهائياً على مقولتي «الشرق» و«الغرب» بالمعنى الميتافيزيقي للعبارة، وتجاوز هذه التقسيمات المشحونة بالمواقف العنصرية والتفوقية الى مستوى انساني أرقى في النظر الى تفاعل الثقافات المختلفة بعضها مع بعض والى أسلوب تعاطي كل واحدة منها مع غيرها، وذلك باسم انسانيتنا المشتركة جميعاً.

هنا، لا بد من التأكيد ان جميع الظواهر الكبيرة التي ولدها التاريخ الأوروبي الحديث (الحركات القومية مثلاً) كانت تدعي لنفسها دوماً أصولاً كلاسيكية وجذوراً سحيقة بحيث تقدم نفسها بمظهر المتحدر من عصر ذهبي بعيد في القدم، وبمظهر القوة المستمرة دون انقطاع على مر الحقب والمراحل التاريخية في محاولة منها لاضفاء الشرعية والمصداقية على نفسها ولكسب الدعم والتأييد لبرامجها ومطالبها ومطامحها المستقبلية. ولا تشكل ظاهرة الاستشراق، في نظري، استثناء لهذه القاعدة العامة. بعبارة أخرى، نعود الى القول بأن الاستشراق ظاهرة حديثة حقاً وفعلاً أفرزتها القوى الحية لتاريخ أوروبا البورجوازية في العصر الحديث، وانه كغيره من الحركات الحديثة المشابهة، لجأ في جملة ما لجأ اليه، الى المادة الفكرية والأدبية والشعبية المتوارثة منذ القدم في أوروبا حول الشرق ـ بكل ما فيها من تشويه وتعصب وعداء ـ لتشييد صرح بنيانه الفكري المطلوب، ولاكساب نفسه صفات الجدارة والمصداقية والثقل الضرورية لفعاليته، ولتدعيم أيديولوجيته المتلائمة مع المصالح الأساسية التي كان يعبر عنها ويخدمها في كل مرحلة من مراحل تطوره. لا شك أن هوميروس واسكيلوس ويوريبيديس ودانتي والقديس توما الاكويني وكل العظماء من ممثلي التراث الثقافي الأوروبي كانوا يعتنقون، الى هذا الحد أو ذاك، الآراء الشائعة في محيطهم وأوساطهم حول الشرق وحول كل ما له

علاقة بالشعوب الأخرى ومجتمعاتها ولغاتها وعاداتها وتقاليدها ودياناتها مهما كانت هذه الآراء مجحفة أو متعصبة أو خاطئة أو سخيفة. كما انه لا شك في أن الاستشراق قد استخدم آراء هؤلاء العظماء ومواقفهم وأحكامهم لتثبيت وضعه وتعزيز قوته واضفاء الشرعية على نفسه وعلى مشاريعه وتوجهاته. الا أن الاعتراف بهذا الواقع شيء والقول مع ادوارد سعيد بأن الاستشراق (بمعناه القدحي) هو تصور ملازم «للعقل» الأوروبي يمتد في خط مستقيم عبر الحقب والعصور من هوميروس الى المستشرق المعاصر جوستاف فون جرونيباوم مروراً بدانتي وفلوبير وكارل ماركس، فهو شيء آخر تماماً نرفضه لأنه يكرس عملياً أسطورة الطبيعة الجوهرية الغربية (أو الأوروبية) الثابتة بخصائصها المزعومة و«عقلها» الذي لا يتغير إلا في أحواله التاريخية وأعراضه الطارئة زمنياً.

ذكرت سابقاً أن ادوارد قام بتعرية ادعاءات الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي بالحياد العلمي والاستقلال الفكري والموضوعية المتجردة بكشف العلاقات الوثيقة التي تربطه بمؤسسة الاستشراق. والآن علينا أن نسأل: ما هي طبيعة العلاقة الحميمة القائمة بين هذين الجانبين الأساسيين من ظاهرة الاستشراق عموماً؟ يبدو للوهلة الأولى ان الجواب الصحيح يتلخص في القول بأن مؤسسة الاستشراق، من حيث هي أداة توسع أوروبي نحو الشرق وعلى حسابه ومن حيث هي قوة مادية تتحرك وتحرك، تشكل الأساس الذي قام عليه الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي من حيث هو ميدان من ميادين المعرفة والدراسة ومن حيث هو صورة ذهنية متكاملة نسجتها ثقافة أوروبا وعلمها عن آسيا والشرق. أما جواب ادوارد فيتلخص في قلب هذه العلاقة رأساً على عقب بحيث يجعل من الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي المصدر الذي نبعت منه مؤسسة الاستشراق والأساس الذي لا بد من ارجاعها اليه. تتجلى

هذه الحقيقة في قوله ان الاستشراق الثقافي، عبر تاريخه الطويل (ابتـداء بهـومـيروس)، هو المصدر الحقيقي للاهتمام السياسي اللاحق الذي أخذت تبديه أوروبا في الشرق! والشيء نفسه يقال أيضـاً، عنـد ادوارد، بالنسبة لمنبع الاهتمام السياسي الأميركي المتأخر بالشرق(٦). وفي واحدة من صياغاته المتنوعة والبارعة لهذه الأطروحة يقول ادوارد:

(أ) ان الاستشراق كان في البداية ومنذ القدم عملية نشر لنوع معين من الوعي في النصوص الغربية العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والفلسفية والجمالية.

(ب) وان هذا الوعي كان يؤكد دوماً انشطار العالم الى شطرين غير متساويين، هما «الشرق» و«الغرب».

(ج) وان هذا النوع من الوعي أدى الى خلق سلسلة كاملة من الاهـتـمـامـات والمصـالح (السيـاسيـة والاقتصـاديـة والاستراتيجية) الغربية في الشرق(٧). أي يميل اتجاه التحول في تاريخ الاستشراق، بالنسبة لادوارد، من ادراك الغرب للشرق نصوصياً (الوعي) الى ادراكه ممارسة (الفعل)(٨)، أي ممارسة الغرب عملياً وتطبيقياً لطموحاته وأطماعه ومشاريعه القديمة على الشرق عبر مؤسسة الاستشراق(٩).

يقول ادوارد بهذا الصدد:

«الأمر الذي ينبغي ادخاله في حسباننا هو الصيرورة الكبيرة والبطيئة في الادراك التي مكنت الوعي الأوروبي للشرق من

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) قارن: (أ) في البدء كان الكلمة (انجيل يوحنا).

(ب) في البدء كان الفعل (ترجمة فاوست الحديثة لانجيل يوحنا).

(٩) سعيد، **الاستشراق**، ص ٩٦.

تحـويـل نفسـه من وعي نصـوصي تأمـلي الى وعي اداري واقتصادي وحتى عسكري»[10].

نتيجـة هذا الفهم المثـالي المقلوب لعـلاقـة الاستشراق الثقافي ـ الأكـاديمي بمؤسسة الاستشراق (بما هي حركة توسعية وقوة مادية متجهة شرقاً)، لا غرابة في أن نجد آراء وأحكاماً وتحليلات في صلب كتاب ادوارد تؤدي به الى تعليلات من النوع التالي:

(١) كي نفهم مصدر الاخضاع اللاحق للشرق فهماً سليماً ونفسره تفسيراً صحيحاً يحيلنا ادوارد باستمرار الى أزمنة ماضية بعيدة لم يكن الشرق فيها حاضراً بالنسبة للغرب الا على مستوى الوعي والكلمات والنصوص والصور الذهنية وتعاليم الحكماء وصفحات الكتب، على حد قوله[11].

(٢) تشكل «فكرة قناة السويس» نتيجة منطقية لفكر الاستشراق وجهـده[12] أكثـر بكثـير ممـا تشكـل نتيجة طبيعية للتنافس الفرنسي ـ الانكليزي على بناء الامبراطورية والمحافظة عليها عبر الهيمنة على «الشرق الأدنى».

(٣) الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي هو المسؤول الأساسي عن ظاهرة بروز شخصيات شهيرة في الغرب من أمثال نابليون بونابرت واللورد كرومر وآرثر بلفور ولورنس العرب أشرفت على عمليات غزو الشرق وحكمه ومراقبته ودراسته واستغلاله، ولكي نفهم هذه الظاهـرة ونفسر التـوجهـات السيـاسيـة والطموحات التوسعية لهذه الشخصيات يقترح ادوارد علينا

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

العودة الى ديربيلو[١٣] ودانتي أكثر مما يدعونا للتمعن، مثلاً، بالمصالح الحيوية التي كانت هذه الشخصيات تدافع عنها وتخدمها.

(٤) كي نفهم فهماً سليماً دور الدول الأوروبية العظمى في تحديد المنحى الذي أخذه تاريخ الشرق الأدنى مع بدايات القرن العشرين يحيلنا ادوارد الى «الاطار الابستمولوجي الخاص» الذي نظرت من خلاله الدول المذكورة الى الشرق، وهو الاطار الذي شيده الاستشراق على امتداد تراثه الطويل[١٤] (منذ أيام هوميروس). أي فعلت الدول الأوروبية العظمى فعلها في الشرق على النحو المعروف بسبب ذلك «الاطار الابستمولوجي الخاص». هل يعني هذا انه لو قام تراث الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي في الغرب ببناء اطار أبستمولوجي أكثر دقة وانطباقاً على واقع الشرق وتعاطفاً معه لسلكت الدول الأوروبية المعنية سلوكاً مغايراً (الى حد ما على أقل تقدير) أكثر رحمة ورفقاً بالشرق وبمصير تاريخه الحديث؟!

انسجاماً مع هذا الفهم لظاهرة الاستشراق باعتبارها انتقالاً تاريخياً بطيئاً ومتواصلاً من مستوى الوعي والفكرة الى مستوى الفعل والممارسة يقدم ادوارد تحليلاته وتفسيراته من خلال صياغات تعطي الأهمية العظمى والأولوية الحاسمة لكل ما هو ذهني وخيالي ومثالي وانفعالي وتصوري في مقومات الفاعلية البشرية. يغالي ادوارد في هذا الإتجاه حتى ليبدو للقارىء المتمعن، في كثير من الأحيان، وكأن عوالم الخطاب، والحقائق المبالغ في صفائها وترفعها، والمعارف اللامتناهية في مستويات التوسط التي

(١٣) Barthélemy M. d'Herbelot مستشرق فرنسي كبير مات سنة ١٨٦٥، المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

بلغتهـا، بالاضـافـة الى عنـاصر مثـل العبـارات والاستعـارات والانطباعات والصور والتصورات والحساسيات والأجواء قد حلت كلها محل الواقع الخام بكثافته وفظاظته وعينيته فأضحت هي موضع الاهتمام الأول ومحط دراسته المستفيضة. وإذا كان ادوارد يتهم الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي بتحويل الواقع المعاش للشرق الى مادة للنصوص[١٥] فإن ادوارد بدوره يقوم بتصعيد الوقائع الصلبة التي حكمت تفاعل الغرب مع الشرق الى مستوى متاع الروح اللطيف. لذلك لا يخلو كتاب ادوارد من مواقف مناهضة للعلم والتفكير العلمي المنظم. على سبيل المثال، تتجلى هذه المواقف في هجومه على الاستشراق الثقافي ـ الأكاديمي وتنديده به لأنه قام بتصنيف الشرق وتبويبه وجدولته وتدوينه وفهرسته وتخطيطه وتشريحه واختزاله وكأن هذه العمليات (التي لا يستقيم بدونها أي تفكير منتظم أو تفسير جدي مهما كانا مبتدئين) شريرة بحد ذاتها وغير مناسبة على الاطلاق لتحصيل أي فهم حقيقي للمجتمعات البشرية وثقافاتها ولغاتها الخ، لأن العمليات العقلية المذكورة لا بد وأن تشوه واقع هذه المجتمعات وتزيف أحوالها. إلا أن ادوارد يقر ويؤكد، من ناحية ثانية، بأنه يستحيل على أي مجتمع، شرقياً كان أم غربياً، أن يفهم شيئاً هاماً عن مجتمع آخر غريب عنه أو أن يلتقط حقيقة واحدة مهمة عن ثقافته المغايرة من دون اللجوء الى التصنيف والتبويب والتخطيط والتدوين الخ، مع ما يرافق كل هذه العمليات من تشويه وتحريف واختزال. في الواقع يوضح ادوارد موقفه من هذه المسألة المعرفية الهامة بقوله ان عملية تدجين كل ما هو غريب ومغاير وغير مألوف بهدف ادراكه وتمثله لا تتم إلا من خلال عناصر مألوفة وشائعة وقائمة فعلاً. مما يعني أن عملية التدجين والفهم والتمثل تنطوي بالضرورة على عملية تحريف

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٦.

وتحويل وتشويه للموضوع الذي يجري استيعابه وبالتالي تدجينه. لذلك نراه يكتب ما يلي:

«... تنزع الثقافات دوماً الى فرض تحولات كاملة على الثقافات الأخرى بحيث لا تتلقى ثقافة ما غيرها من الثقافات كما هي بالفعل، بل تتلقاها كما يجب أن تكون لصالح المتلقي»[١٦].

هنا، بدلاً من أن يشجب ادوارد عمليات التدجين والتحويل والتشويه التي تجريها الثقافات المتلقية وتفرضها على الثقافات الغريبة (في مستوى الوعي والفكر أولاً ثم في مستوى الفعل والممارسة لاحقاً) فانه يرفع هذه الملاحظة الى مستوى المبدأ العام الذي يتحكم، من دون استثناء، بآلية استقبال أية ثقافة لثقافة أخرى غريبة عنها وغير مألوفة لها. كما يرى ادوارد، ان هذا المبدأ العام ينبع من خصائص العقل البشري لأن من طبيعته ألا يتقبل اقتحام العناصر الغريبة كلياً عنه الا بعد معالجتها بما هو مألوف له ومعروف لديه[١٧]. لهذا السبب يقول ادوارد ما معناه إن الثقافات جميعاً تفرض دوماً تعديلات وتصحيحات على الواقع الخام الذي يجابهها فتحوله من هيولى رخوة عائمة الى معارف محددة ومقبولة مما يسمح لها باستيعابه وتمثله[١٨].

ومرة ثانية يغالي ادوارد في تبنيه لهذا الاتجاه مما يدفعه الى مواقع قريبة جداً من الذاتية النسبية في نظرية المعرفة، فينكر، من حيث المبدأ، امكان تحصيل أية حقيقة «موضوعية» أو «علمية» عن الثقافات الأخرى، بخاصة إذا بدت غريبة وبعيدة ومغايرة. لذلك لا يبقى أمام أية ثقافة من الثقافات عند استقبالها لثقافة أخرى سوى عمليات التصور والتخطيط والاختزال الخ، مع كل ما يرافق

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٠، ٦٧.

(١٨) المصدرنفسه، ص ٦٧.

هذه العمليـات من تشـويهـات وتحـريفات وتزييفات وتحويلات تفرضـها بالضرورة الثقافة المتلقية على واقع الثقافة المغايرة وعلى أصولها وماضيها وحاضرها. يقول ادوارد بكل وضـوح:

«تكمن المشكلة الحقيقية في ما إذا كان بالامكان وجود تصور صادق عن أي شيء، مهما كان، أم ان جميع التصورات بلا استثناء، وبحكم كونها تصورات، مدفونة أولاً في لغة صاحب التصور ومن ثم في ثقافته ومؤسساته وأجوائه السياسية. فإذا كان البديل الثاني هو الصحيح (وأعتقد شخصياً بأنه هو الصحيح) علينا عندئذ أن نكون مستعدين للقبول بالواقع القـائـل ان كل تصـور يخـتلط حكمـاً بأشيـاء كثـيرة غير «الحقيقة»... مع العلم بأن «الحقيقة» نفسها هي تصور ليس الآ»[١٩].

استناداً الى هذه الاعتبارات لا بد لنا من استنتاج هام. إذا كان صحيحـاً أن الشرق الذي يدرسـه الاستشراق ليس إلا صورة مشوهة في خيال الغرب وتصوراً مزيفاً في عقله، كما يكرر ادوارد مراراً في شجب صاحب الصورة والتصور ولومه وتقريعه، أوليس صحيحاً كذلك أن الغرب يكون بفعله هذا قد سلك سلوكاً طبيعياً وسوياً وفقاً للمبدأ العام الذي يقول لنا ادوارد بأنه يتحكم بآلية تلقي ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة عنها؟ بعبارة أخرى يؤدي بنا الموقف الأبستمولوجي الذي تبناه ادوارد الى نتيجة تقول، بأنه حين حاول الغرب التعامل مع الواقع الخام للشرق، بغية تمثله وهضمه عبـر مؤسسة الاستشراق، قام بكل ما كانت ستقوم به أية ثقافة أخرى في ظل الشروط نفسها (مما من شأنه أن يرفع عتب ادوارد على الغرب وأن يحيّد لومه للاستشراق). إذ ماذا فعل الغرب سوى انه:

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٢. القوس في النص الأصلي.

(أ) قام بتدجين هذا الواقع الآخر المغاير والغريب وبرسم صورة له في عقله ومخيلته وبواسطة الأدوات المناسبة المعروفة لديه والمألوفة له والشائعة عنده، وكل ذلك وفقاً للآلية العامة، كما وصفها ادوارد، التي تتحكم بمثل هذه التفاعلات وللمبدأ الذي يسيرها.

(ب) فرض على الآخر «تلك التحولات الكاملة» التي يؤكد ادوارد بأن جميع الثقافات تنزع الى فرضها على الثقافات الأخرى المغايرة فتتلقى العناصر الغريبة وتستوعبها ليس كما هي بالفعل، بل كما «ينبغي أن تكون لصالح المتلقي».

(ج) قام بفرض تلك التعديلات والتصحيحات على الواقع الخام للشرق بما يضمن تحويله من هيولى رخوة عائمة الى معارف محددة ومقبولة تسمح للغرب وثقافته باستيعاب هذا الواقع وهضمه.

(د) قام، بتعامله مع الشرق على النحو المعروف، بالسير وفقاً لخصائص العقل البشري التي تجعله، كما يؤكد لنا ادوارد، يرفض بطبيعته اقتحام العناصر الغريبة كلياً عنه حتى تتم معالجتها بما هو مألوف له أصلاً ومعروف لديه مسبقاً.

زيادة في الايضاح يضرب لنا ادوارد المثل التالي المستمد من فهم الغرب المشوه للاسلام:

«يشكل استقبال الغرب للاسلام مثالاً ممتازاً (على ما قلناه). وقد درس نورمان دانيال هذا الموضوع دراسة ممتازة. ان أحد القيود التي أثرت على المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الاسلام كان قيدا مصدره منطق المشابهة. إذ بما أن المسيح هو الأساس الذي يقوم عليه الايمان المسيحي افترض هؤلاء المفكرون خطأ أن موقع محمد من الاسلام هو كموقع المسيح من المسيحية. من هنا جاءت تسمية الاسلام باسم مثير للجدل

هو المحمدية، ومن هنا جاء النعت الذي أطلق على محمد وهو الدجال. من مثل هذه التصورات الخاطئة والكثير غيرها «تكونت حلقة مفرغة لم يجر كسرها أبداً... أي أن التصور المسيحي عن الاسلام هو تصور متكامل ومكتف بذاته». تحول الاسلام الى صورة ـ الوصف هنا لدانيال ولكن يبدو لي انه ينطوي على مضامين جديرة بالاهتمام بالنسبة للاستشراق عموماً ـ لا تكمن وظيفتها في تصوير الاسلام كما هو بذاته، بل في تصويره لمسيحيي العصور الوسطى»[٢٠].

تبقى المشكلة في المثال الممتاز الذي اختاره ادوارد انه، كعادته، لا يدفعه الى نتائجه المنطقية. ففي ضوء المبدأ العام الذي وضعه ادوارد وأقره بالنسبة لآلية استقبال ثقافة ما لثقافة أخرى غريبة ومغايرة، بامكاننا أن نطرح مثالاً مقابلاً يبين كيف أن استقبال الثقافة الاسلامية للمسيحية (التي ضربت جذورها وانتشرت في الغرب) لا يختلف البتة عما ذكره ادوارد في نموذجه. ولايضاح ما أعنيه سوف أعيد كتابة الفقرة الواردة أعلاه على النحو التالي:

«ان أحد القيود التي أثرت على المفكرين المسلمين الذين حاولوا فهم المسيحية كان قيدا مصدره منطق المشابهة. إذ بما أن محمداً لم يكن إلا رسول الله افترض هؤلاء المفكرون خطأ أن موقع المسيح من المسيحية هو كموقع محمد من الاسلام. من هنا جاء الجدل المعادي لتجسد المسيح وألوهيته وبنوته وصلبه وبعثه، ومن هنا جاء النعت الذي أطلق على الأوصياء الأوائل على الأناجيل وهو المزورون. من مثل هذه التصورات الخاطئة والكثير غيرها «تكونت حلقة مفرغة لم يجر كسرها أبداً... أي ان التصور الاسلامي عن المسيحية هو تصور متكامل ومكتف بذاته». لقد تحولت المسيحية الى صورة ـ الوصف مقتبس من دانيال ولكن يبدو لي أنه ينطوي على مضامين جديرة بالاهتمام

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٠.

بالنسبة لعملية استقبال ثقافة ما لثقافة أخرى على وجه العموم ـ لا تكمن وظيفتها في تصوير المسيحية كما هي بذاتها، بل في تصويرها لمسلمي العصور الوسطى».

أعتقد أن الملاحظات النقدية السالفة تساعدنا على تفسير بعض المواقف الهامة التي أدت اليها تحليلات ادوارد في كتابه وعلى فهم بواعثها. وأبرز المواقف التي أعنيها هي:

(١) االقسوة التي تناول بها ادوارد محاولات كارل ماركس النظرية لفهم المجتمعات الآسيوية والشرقية عموماً.

(٢) الرفق واللين اللذان أبداهما عند تناوله معالجة كل من المستشرقين هارولد جيب وماكدونالد للاسلام.

(٣) التعاطف الكبير والمديح الشديد اللذان عبر عنهما عند تناوله للتأويلات الروحانية ـ الصوفية للاسلام ومجتمعه وثقافته التي اشتهر بها لويس ماسينيون ومدرسته في الاستشراق.

يركز ادوارد نقده لوجهات النظر الاستشراقية التي يمثلها كل من ماكدونالد وجيب على فضح الطابع التجريدي والتعميمي للتأكيدات التي يطلقها المستشرقان حول الاسلام وزعمهما بأن هذه التأكيدات تمثل واقع الاسلام بأمانة وتنطبق عليه بدقة وتصفه بصدق. وفيما يلي عينة من هذه التأكيدات والأحكام[٢١]:

(١) «أعتقد انه من الواضح والمسلم به أن تصور الغيب هو أكثر حضوراً وواقعية بالنسبة للشرقي مما هو بالنسبة للشعوب الغربية».

(٢) «ان الفارق الذي يميز العقل الشرقي (عن الغربي) لا يكمن في سرعة تصديقه للأمور الغيبية، بل في عجزه عن

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٩.

بناء نظام للأشياء المشهودة»[٢٢].

(٣) «ان الفارق الذي يميز الشرقي (عن الغربي) لا يكمن أساساً في تدينه، بل في غياب إحساسه بوجود نظام تحكمه القوانين، اذ لا وجود، بالنسبة اليه، لنظام طبيعي صلب وراسخ».

(٤) «واضح ان أي شيء ممكن بالنسبة للشرقي لأن القوى الغيبية لصيقة به الى درجة تجعلها قادرة على مسه في أية لحظة».

(٥) «حتى فترة قريبة لم يكن المواطن المسلم أو الفلاح المسلم يحمل أية اهتمامات سياسية أو يقوم بأية وظيفة ذات طابع سياسي. ولم يكن في متناول يده من الأدبيات سوى الأدبيات الدينية. ولم يكن يعرف من الأعياد والحياة الجمعية الا ما يرتبط بالدين. كما انه لم يكن يرى شيئاً من العالم الخارجي ـ باستثناء القليل ـ إلا من خلال منظار ديني. **وبالتالي كان الدين يعني كل شيء بالنسبة اليه**»[٢٣].

تأخذ هذه التأكيدات الاستشراقية حول الاسلام والشرق والعقل الشرقي الخ، صيغة الجمل (أو القضايا كما نقول في المنطق) الاخبارية التقريرية الصادقة لكونها تزعم انها تعبر عن الواقع وتفيد حقائق ثابتة. ويتجه ادوارد في نقده لتأكيدات ماكدونالد وجيب نحو التسليم بطبيعتها الاخبارية والتقريرية ومن ثم تبيان خطئها بسبب عدم تصويرها للواقع تصويراً صحيحاً وأميناً ونزوعها، بالتالي، نحو التجريد الشديد والتعميم الشامل. ويعزو ادوارد الأخطاء وأوجه القصور التي يرى ان ماكدونالد وجيب قد وقعا فيها الى تأثرهما الشديد بتقاليد الاستشراق المتراكمة وتعاليمه

(٢٢) يقصد ماكدونالد هنا فكرة النظام الطبيعي العام الذي يجري وفقاً لقوانين ثابتة لا يمكن خرقها أو تجاوزها.

(٢٣) أضاف التشديد ادوارد سعيد، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

الموروثة وعقائده الثابتة، أو بعبارة أخرى يعزوها الى «الحجاب الابستمولوجي» الاستشراقي الكثيف الذي يبدو ان المستشرقين المذكورين ذهبا ضحيته في نظرتهما الى الاسلام والشرق معاً.

لكن المشكلة الحقيقية في التأكيدات التي أطلقها ماكدونالد وجيب لا تكمن في مقدار ابتعادها عن الواقع أو مدى سوء تصويرها له، إذ يبدو لي واضحاً ان هذه التأكيدات تظل صادقة بمعنى معين وضمن حدود ضيقة، وما كان لأي مفكر كبير من طراز جيب أو ماكدونالد أن يطلقها لو كانت فاقدة لكل سند في الواقع القائم، ولا يكفي أن نقول مع ادوارد بأن سيطرة الاطار الابستمولوجي الاستشراقي التقليدي على عقليهما وروحيهما قد أعمتهما عن حقيقة المجتمعات الاسلامية وشوهت نهائياً نظرتيهما الى الواقع الشرقي عموماً. على سبيل المثال: أوليس صحيحاً ـ على وجه العموم ـ ان الغيب هو بالفعل أكثر حضوراً وقرباً بكثير بالنسبة لسكان دمشق والقاهرة مما هو بالنسبة لسكان باريس ولندن في الوقت الحاضر؟ أوليس صحيحاً أن الدين يعني كل شيء بالنسبة للفلاح المراكشي والجزائري والايراني بطريقة لا يمكن أن يعنيها بالنسبة للمزارع الأميركي المعاصر أو لعضو الكولخوز السوفياتي في يومنا هذا؟! أوليس صحيحاً ان فكرة النظام الطبيعي العام الذي يجري وفقاً لقوانين ثابتة هي أكثر رسوخاً بكثير في عقول طلبة جامعتي موسكو ونيويورك مما هي في عقول طلبة جامعتي الأزهر وطهران (أو أية جامعة عربية أو اسلامية أخرى نختارها)؟

يكمن الاشكال الذي يلف تأكيدات جيب وماكدونالد في كونها تقدم نفسها بصيغة الجمل أو القضايا الاخبارية التقريرية الصادقة (التي تعبر عن الواقع وتفيد حقائق ثابتة حوله) في حين انها ليست كذلك الا في أضيق الحدود. بعبارة أخرى، بغض النظر عن شكل الصيغة الخارجية التي تقدم نفسها فيها، تكمن أهمية هذه

التأكيدات في جملة التوجيهات والارشادات الواسعة التي تنطوي عليها ضمناً حول كيف يمكن لأوروبا والانسان الغربي عموماً أن يتعامل بنجاح مع الشرق والشرقيين في فترة زمنية معلومة هي الوقت الحاضر. على سبيل المثال عندما يقول مستشرق مثل ماكدونالد لمعاصريه في أوروبا بأن الغيب هو أكثر حضوراً وواقعية بكثير عند المسلم الشرقي مما هو عند الانسان الأوروبي، فانه لا ينطق كذباً من ناحية ولا يكتشف حقيقة علمية كبيرة متجردة من ناحية ثانية، بل يخاطب أرباب مجتمعه الصناعي المتقدم قائلاً: إذا أردتم أن تتعاملوا مع الشرق بنجاح وبأقل قدر ممكن من الخسارة عليكم أخذ هذه الحقيقة الشرقية بعين الاعتبار والاستفادة منها وتوظيفها في تحقيق غاياتكم. وعندما يقول مستشرق آخر مثل جيب لمواطنيه بأن الدين هو كل شيء بالنسبة للفلاح المسلم في مصر أو ايران أو افغانستان، فانه لا ينطق كذباً كذلك، ولا يكشف عن أي شيء جديد على قدر عظيم من الأهمية العلمية، بل يخاطب أرباب مجتمعه الأوروبي المسيطر قائلاً: إذا أردتم أن تفلحوا في الشرق عليكم أن تدخلوا هذه الحقيقة الاسلامية البسيطة في حسابكم، لأن المعتقدات الدينية والولاءات الطائفية والتفسيرات الغيبية ما زالت تلعب دوراً حاسماً في الحياة الحاضرة لشعوب الشرق وثقافاته ولغاته وتقاليده الخ، (على عكس ما هو سائد حالياً في الغرب). بطبيعة الحال تبقى هذه التوجيهات والارشادات (المتخفية وراء صياغات وصفية اخبارية) ذات طابع عام وعريض ولا بد من تحديدها «بتعريفات اجرائية» أكثر تعييناً حتى تتحول الى تعليمات محددة وخطوات عملية يفيد منها المبشرون والمدرسون والدبلوماسيون ورجال الأعمال ومدراء الشركات وأصحاب المصارف والخبراء العسكريون وصانعو القرار من رجال الادارة والسياسة.

ان التمعن في تأكيدات جيب وماكدونالد حول الشرق والاسلام لا

يكشف طبيعتها الاجرائية ووظيفتها العملية المباشرة فحسب، بل يكشف أيضاً زيفها العلمي. على سبيل المثال، توحي هذه التأكيدات، بأسلوب طرحها وصياغتها، بأن الغيب كان على الدوام وسيظل الى ما لا نهاية أكثر حضوراً وقرباً بكثير عند الشرقي مما هو عند الشعوب الغربية. كما توحي بالطريقة عينها بأن فكرة النظام الطبيعي العام الذي يجري وفق قوانين ثابتة كانت وما زالت وستبقى أكثر رسوخاً في العقل الغربي مما هي في العقل الشرقي. أي ان تأكيدات ماكدونالد وجيب تستند، في التحليل الأخير، الى أسطورة الطبائع الثابتة وتنبع من عقلية سكونية وذهنية معادية لكل فكر تاريخي أو تحليل تطوري ديناميكي. ولتبديد الوهم الذي يلف «الحقائق الثابتة» التي يفترض في تأكيدات ماكدونالد وجيب ان تحملها عن طبيعة الفوارق بين الانسان الغربي والانسان الشرقي، ما علينا الا العودة قليلاً الى تاريخ الانسان الغربي في العصور الوسطى (وهذا ما لا يفعله ادوارد سعيد في نقده) والتساؤل: أولم يكن تصورالغيب حاضراً كل الحضور وقريباً كل القرب عند الشعوب الغربية، في تلك المرحلة التاريخية، تماماً كما هي الحال عند الشرقيين؟ أولم يتميز العقل الغربي في تلك الفترة بالعجز عن بناء نظام للأشياء المشهودة (في الواقع كان تمسكه ببقايا النظام الأرسطي أسوأ حالاً وأدنى مرتبة من تمسك الفكر الاسلامي الوسيط بالنظام عينه) ويفصح عن غياب مشابه للاحساس بوجود نظام طبيعي صلب وراسخ؟ أولم يكن الدين يعني كل شيء أيضاً بالنسبة للفلاح الأوروبي في العصور المظلمة؟ أولم يكن كل شيء ممكناً بالنسبة اليه بسبب التصاق القوى الغيبية بوعيه التصاقاً يجعلها قادرة على مسه في أية لحظة؟ بعبارة أخرى لا تعبر تأكيدات ماكدونالد وجيب، في الواقع، عن أية حقائق ثابتة بالنسبة للفوارق بين الطبيعتين الشرقية والغربية، على الرغم من تظاهرها بعكس ذلك، بقدر ما تعبر عن مقارنة محدودة ونسبية بين

الثقافة الأوروبية في مرحلة معينة من تطورها التاريخي الحديث وبين الثقافة الاسلامية (والشرقية عموماً) في مرحلة ركودها وخضوعها.

إذا جاز لي أن أتكلم عن وجود بطل في الكتاب الذي أناقشه فان المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون سيحوز على هذا اللقب بامتياز وجدارة. يمتدح ادوارد هذا المستشرق الكبير ويشيد به أيما اشادة لأنه فاق جميع أقرانه في انجاز المهمة الصعبة التي عجز المستشرقون كلهم عن انجازها ألا وهي تحقيق فهم داخلي حقيقي وجدي للروح الاسلامية الشرقية ولدينها وثقافتها وعقليتها الخ. تتلخص أطروحة ادوارد حول ماسينيون بقوله ان هذا المستشرق الفرنسي انكب على دراسة موضوعه (الاسلام والشرق) بانسانية لا متناهية وحنو عميق وتعاطف قوي جداً مما مكنه من تحقيق فهم داخلي «للقوى الحية» التي تعطي الثقافات الشرقية طابعها الخاص، ومن التقاط «البعد الروحي» الذي تحمله هذه الثقافات.

في الواقع لا أدري كيف أفسر تماماً قيام أهم ناقد معاصر للاستشراق مثل ادوارد سعيد بتعظيم ماسينيون ومديحه الى الحد المذكور، في الوقت الذي يعرف فيه ادوارد ان هذا المستشرق الفرنسي حمل معه، بالاضافة الى انسانيته وحنوه وتعاطفه، بضاعة الاستشراق التقليدية الفاسدة كلها وعبر عنها وثبتها في كتاباته وبحوثه وتحليلاته. التفسير الوحيد الذي يخطر لي الآن هو أن ادوارد يرتاح كثيراً لتأويلات ماسينيون الميتافيزيقية ـ الصوفية للاسلام باعتبارها تنسجم مع نزعاته (أي ادوارد) المثالية عموماً على المستوى الأيديولوجي، والذاتية النسبية على المستوى الأبستمولوجي.

لذلك، يبدو لي أن ما عده ادوارد، عند ماسينيون، فهماً داخلياً متعاطفاً «للقوى الحية» التي تحرك الثقافات الاسلامية والشرقية

عموماً، والتقاطاً «للبعد الروحي» الذي تحمله تلك الثقافات ليس، في الحقيقة، إلا تأكيداً جديداً للتصور الاستشراقي الكلاسيكي عن الاسلام والشرق، بعد قيام ماسينيون بشخصنته وتجميله وتصعيده روحياً وميتافيزيقياً بطريقة لا تختلف في جوهرها عن طريقة الاستشراق التقليدي الذي كان دوماً ـ على حد نقد ادوارد نفسه ـ يمجد في الشرق «روحانيته وبداءته وقدمه وأحديته»[(٢٤)].

لنراجع الآن أهم الأحكام والقناعات والنظريات التي استمدها ماسينيون من ينبوع الحكمة الاستشراقية واعتنقها كأساس لتصوره عن الشرق وطبيعته. يتضح من مناقشة ادوارد لأعمال ماسينيون ونظراته ان هذا المستشرق الفرنسي لم يتخل في يوم من الأيام عن العقيدة الاستشراقية الأساسية ـ التي يهاجمها ادوارد أعنف هجوم ـ القائلة بأن العالم ينشطر الى شطرين غير متكافئين بحيث يتصف كل منهما بطبيعة جوهرية خاصة به تنساب منها مجموعة معينة من الخصائص الأولية التي تميزه عن الشطر الآخر. بالاضافة الى ذلك يقول لنا ادوارد:

(١) ان ماسينيون كان يعتقد «بأن الشرق يتوافق تماماً مع عالم أهل الكهف والأدعية الابراهيمية»[(٢٥)].

(٢) و«ان محاولاته المتكررة لفهم القضية الفلسطينية لم تتجاوز، على الرغم من عمق انسانيتها، النزاع بين اسحق واسماعيل»[(٢٦)].

(٣) و«ان الفارق بين الشرق والغرب، بالنسبة اليه، هو في جوهره الفارق بين الحداثة والتقليد القديم»[(٢٧)].

(٤) و«ان الشرق الاسلامي في نظره هو دوماً روحاني، سامي،

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

قبلي، غير آري وجذري في توحيده»[٢٨].

(٥) و«ان مشورة ماسينيون كانت مطلوبة على نطاق واسع، كخبير في الشؤون الاسلامية، من جانب الحكومات الاستعمارية»[٢٩].

(٦) و«انه كان يعتقد بأن واجب فرنسا يكمن في دعمها رغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية وعن القاعدة التي مارسوا الحكم على أساسها وعن الارث الذي وصل اليهم من أسلافهم»[٣٠].

واضح اذن أن ماسينيون ـ كغيره من المستشرقين الذين هاجمهم ادوارد ـ هو الابن البار لجهاز الاستشراق المعروف بجميع عقائده الميتافيزيقية وأحكامه العنصرية ونظراته المشوهة وعقده التفوقية وصلاته الاستعمارية. بعبارة أخرى، تشير جميع الشواهد في الكتاب الى غياب كل مبرر علمي أو موضوعي يجعل ادوارد يميز ماسينيون عن غيره من المستشرقين الذين انتقدهم ويعامله هذه المعاملة الاستثنائية بحيث يغدق عليه كل هذا المديح وينسب اليه من الانجازات ما لم يعترف به لأحد من أقرانه (وجميعهم أصحاب انجازات كبيرة وهامة على المستوى التقني والفني).

باستطاعتنا تلخيص الصورة التي يرسمها ادوارد لفكر ماركس المعقد حول الشرق ومواقفه منه على النحو التالي[٣١]: من خلال تحليلاته للحكم الانكليزي في الهند توصل ماركس الى فكرة «النظام الاقتصادي الآسيوي»[٣٢] الذي يشكل القاعدة التحتية لنوع معين من السلطة عرف باسم «الاستبداد الشرقي». في بادىء الأمر

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٦.
(٣٢) أي نمط الانتاج الآسيوي.

أصيب ماركس بصدمة كبيرة نتيجة مشاهدته للتدمير الذي كان يتعرض له النظام الاجتماعي الهندي التقليدي بسبب الحكم الانكليزي، كما ارتاع أمام التحولات الهائلة التي أخذت تطرأ على الهند وعلى نسيج حياتها الموروث. يقول ادوارد ان ماركس الانسان والمفكر وقف مشدوهاً وخائفاً، في هذه المرحلة من تطور فكره ومواقفه، أمام هول الزلزال الاجتماعي الذي اجتاح هذا البلد الآسيوي وأبدى كثيراً من التعاطف الانساني مع «آسيا البائسة» ومع شقاء جماهيرها المعذبة. لكن ما لبث ماركس أن وقع تحت سيطرة الاستشراق وعلومه وعقائده وفرضياته وأوهامه فتغيرت الصورة بشكل جذري وسريع، فتقدمت نعوت الاستشراق وتصوراته وعباراته وأوصافه وتعميماته وتعريفاته وتجريداته لتستبد بعقل ماركس وروحه في كل ما يمت للشرق بصلة. وكانت حصيلة هذا التطور اضمحلال مشاعره الانسانية الأولى ازاء الهند وتلاشي تعاطفه مع جماهير آسيا المعذبة بفعل هذا الاطار الابستمولوجي الجديد الذي استمده ماركس من الاستشراق وتقاليده. يرى ادوارد أن ما حدث لماركس يشكل نموذجاً على قدرة الجهاز الاستشراقي المسبق الصنع على سحق التجربة الانسانية الأولى، بكل احساساتها البريئة وانفعالاتها العفوية، التي تزدهر عادة قبل تلوث العقل والروح بالاستشراق وبضاعته. لقد تمكنت التعريفات القاموسية الاستشراقية من القضاء على تجربة انسانية تلقائية حية والحلول محلها[٢٣]. نتيجة لهذا التطور الفكري الذي خضع له ماركس طرح وجهة نظره المعروفة والقائلة بأن بريطانيا تمهد الطريق أمام قيادة ثورة اجتماعية حقيقية في الهند، لأن بريطانيا تلعب في هذا المجال دور أداة التاريخ اللاواعية في دفع الهند باتجاه مثل هذه الثورة، أي انها تقوم بدور مزدوج يدمر آسيا

(٢٣) سعيد، الاستشراق، ص ١٥١.

ويحييها في وقت واحد. يقول ادوارد من دون مواربة إن المصدر الذي جاءت منــه أطروحة ماركس التاريخية هذه هو الاستشراق بعلومه المزيفة وأوهامه التعميمية الكبيرة، وبتحديد أكبر المصدر هو الاستشراق بصــورته الرومانسية المسيحانية (أو المهدوية) التي سادت في أوروبا القرن التاسع عشر. بعبارة أخرى، يريد ادوارد أن ينفي الفكـرة السـائـدة والقائلة بأن ماركس، العالم والمنظر الثـوري الكبير، يشكل استثناء بين السواد الأعظم من المفكرين الأوروبيين، لأنه لم يتعامل مع الشرق ولم يدرسه من خلال المقولات الأسـاسيــة المعروفة للاستشراق وتقاليده وأطماعه. من هنا رأيه القائل بأن التحليلات الاقتصادية التي قدمها ماركس حول آسيا تتلاءم تماماً وكلياً مع المشروعات الاستشراقية العادية(٣٤).

أعتقد أن الصورة التي رسمها ادوارد لوجهات نظر ماركس حول الشرق ولمحاولاته تفسير الصيرورات التاريخية المعقدة التي أخذت مجتمعاته وثقافاته تخضع لها، لا تشكل أكثر من رسم كاريكاتوري ليس الا. لا شك أن ماركس، كغــيره من كبــار المفكرين والعلماء والمنــظرين، خضــع لتــأثــيرات عصره بعلومه النموذجية وأفكاره الرئيســة وتجــاربــه الكبــرى وأحكامه العامة وتعميماته الشاملة وتجريداته السائدة وصياغاته اللغوية المفضلة. لكن الاقرار بهذه الحقيقة شبه البديهية شيء، والقول مع ادوارد بأن تجريدات أحد علوم عصره (الاستشراق) وعقائده وفرضياته وتعميماته وصياغاته اللغوية قد اغتصبت عقل ماركس واستبدت به فمنعته من رؤية كل حقيقة عن الشرق وقضت على تعاطفه الانساني الأولي مع جماهيره البائسة، هو شيء آخر تماماً. كما يبدو لي أحياناً وكأن افتتان ادوارد الواضح بكل ما يمت بصلة الى اللغة والعبارة والخطاب والتجريد

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

الخ، يشكل دعوة لنا للرجوع الى طور الايمان بالفاعلية السحرية للكلمات.

ان أطروحة ماركس (بغض النظر عما إذا كنا نوافق عليها أو لا نوافق) القائلة بأن الحكم الانكليزي في الهند كان يقوم بدور الأداة التاريخية غير الواعية في التمهيد لثورة اجتماعية حقيقية عن طريق تدمير الهند القديمة وارساء الأسس التي ستقوم عليها الهند الجديدة، لا علاقة لها بالاستشراق من قريب أو بعيد، ولا علاقة لها، بالتأكيد، بأي استبداد بعقل ماركس وروحه يمكن أن تكون قد حققته أوهام الاستشراق وتعميماته الزائفة. في الواقع، تشهد أطروحة ماركس على تماسك فكره النظري بصورة عامة من ناحية أولى، وعلى واقعيته الحادة في تحليل ظرف تاريخي معين من ناحية ثانية. والاثبات على ذلك هو أن ماركس كان يميل دوماً ـ قبل أن يبدي أدنى اهتمام بالشرق وقبل أن يؤثر فيه أي استشراق ـ الى تفسير التحركات التاريخية الكبيرة من خلال القوى الصاعدة والصراعات الاجتماعية والتناحرات الاقتصادية والتناقضات المصلحية والحركات السياسية والنزاعات الطبقية والشخصيات القيادية الخ، التي كان يضفي عليها عموماً دوراً مزدوجاً هو دور أدوات التدمير وأدوات الاحياء في الوقت نفسه، كما كان ينظر اليها، في أغلب الأحيان، على انها «الأدوات اللاواعية التي يعمل عبرها التاريخ ويتحرك ويتقدم» كاشفاً بذلك عن صيرورته على مراحل تطورية متعرجة وملتوية يتعذر على أي كان العلم كلياً باتجاه حركتها أو التنبؤ بدقة كبيرة بميلها ومنحاها (مكر العقل والتاريخ أيضاً). لقد طبق ماركس هذه الرؤيا على مجتمعات آسيا والشرق وحاول أن يستعيد تاريخها ويفهم حاضرها ويستشرف مستقبلها من خلال أطروحته النظرية المذكورة. وما من دارس جاد لماركس، في الشرق أو الغرب، نسب مصدر هذه الرؤيا الماركسية النمرذجية الى الاستشراق وعلومه باستثناء ادوارد سعيد (إلا إذا أدخلنا هيغل

في عداد المستشرقين أيضاً!).

وزيادة في التأكيد ما علينا الا أن نستذكر تلك الفقرات الحية من «البيان الشيوعي» التي يطرح فيها ماركس البورجوازية الأوروبية الحديثة في دورها المزدوج: أي دور الأداة التاريخية التي تدمر أوروبا الاقطاعية الماضية وتصنع أوروبا الليبرالية الحاضرة وتمهد الطريق لأوروبا البروليتارية المستقبلة. أو بعبارة موجزة: كما أن الطبقة الرأسمالية الأوروبية تحفر قبرها بيدها فان الحكم الانكليزي في الهند يحفر قبره بيده أيضاً. ما علاقة الاستشراق وأوهامه وتجريداته وتعميماته بهذا الفهم الماركسي لدور الحكم الانكليزي في الهند ومستقبله؟ يضاف الى ذلك ان دعوة ماركس للثورة في آسيا وتحليلاته لسياقها التاريخي وشروطها الاجتماعية والسياسية (مهما كانت الأخطاء التي وقع فيها) تبقى أعظم واقعية وأكثر أهمية بالنسبة للمستقبل من أية عواطف انسانية ومشاعر نبيلة يمكنه أن يسكبها على تشكيلات اقتصادية واجتماعية زائلة حتماً.

سأقدم مثالاً آخر على تحليلات ماركس، ذات الطابع المزدوج، لا يمت بصلة أبداً الى الشرق أو آسيا أو الاستشراق أو حتى الى السياسة بمعناها الأكثر مباشرة. فيما يلي وصف ماركس للدور المزدوج الذي لعبه الرأسمال الربوي في تاريخ أوروبا الحديثة كأداة تدميرية «للانتاج الفلاحي والحضري الصغير» وفي الوقت نفسه كأداة احيائية على طريق بناء أوروبا الصناعية الحديثة[٣٥]:

من ناحية أولى:

«يفقر رأسمال المرابي نمط الانتاج، ويصيب القوى المنتجة بالشلل عوضاً عن أن ينميها... كما انه لا يغير نمط الانتاج، بل

(٣٥) كارل ماركس، رأس المال، ج ٣، الفصل ٣٦.

يتعلق به بقوة كالطفيليات فيزيد من بؤسه ويمتص دمه ويضعفه مما يرغم عملية اعادة الانتاج على أن تتم في شروط أكثر بؤساً. من هنا مصدر الحقد الشعبي على المرابين».

ومن ناحية ثانية:

«فالربا، بخلاف الثروة الاستهلاكية، مهم تاريخياً بمقدار ما يشكل بحد ذاته عملية مولدة للرأسمال... الربا رافعة قوية في تطوير الشروط المسبقة للرأسمال الصناعي من حيث انها تقوم بالدور المزدوج التالي: أولاً، انشاء ثروة نقدية مستقلة تأخذ مكانها الى جانب ثروة التاجر بصورة عامة. وثانياً، الاستيلاء على شروط العمل، أي تدمير مالكي شروط العمل القديمة».

اتهم ادوارد ماركس بأنه اعتنق القناعة الاستشراقية الأساسية القائلة بتفوق الغرب على الشرق وقدم تحليلاته (أي ماركس) من خلالها. لا يكتسب هذا الاتهام شيئاً من مصداقيته الظاهرة، في الكتاب، إلا بسبب الالتباس الذي يلف مناقشة ادوارد للموضوع برمته. كانت أوروبا في القرن التاسع عشر متفوقة على آسيا وبقية العالم بطاقاتها الانتاجية وتنظيماتها الاجتماعية وصعودها التاريخي وجبروتها الحربي وانجازاتها العلمية والتكنولوجية. هذه واقعة تاريخية نعرفها جميعاً ولا أعتقد ان عاقلاً يمكن أن يشك فيها بصورة جدية. لكن الاستشراق بعقليته البورجوازية الكلاسيكية المعادية للتفكير التاريخي والتطوري انطلق من موقف يحول هذا الحدث الهام الى حقيقة دائمة وواقع لا يحول ولا يزول، أي من موقف يؤبِّد التفوق الأوروبي، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، باستخراجه من جوهر ثابت هو طبيعة الغرب الباقية والمتفوقة. هذا ما أسميناه سابقاً بميتافيزيقا الاستشراق. ماركس، كأي انسان آخر، كان يعرف تفوق أوروبا الحديثة على كل ما عداها في العالم، لكن محاولة ادوارد سعيد اتهامه بأنه تبنى محاولات تأبيد هذا التفوق تحت تأثير الاستشراق وأوهامه ليس لها أي أساس من

الصحة اطلاقاً. انه لخطأ كبير جداً ولاجحاف ما بعده اجحاف أن ننسب الى مفكر مثل ماركس، شكل التحول التاريخي المستمر كل شيء بالنسبة لنظرته الشمولية، اعتناق ميتافيزيقا الاستشراق بمقولاتها الثابتة وطبائعها الدائمة وخصائصها الباقية! كيف يمكن لماركس أن يقلب واقعة حادثة، مثل تفوق أوروبا على الشرق في مرحلة تاريخية محددة، إلى حقيقة قائمة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً من دون الوقوع في تناقض بدائي وسخيف؟ لا شك ان ماركس استمد - عن وعي وعن غير وعي - الكثير من تعابيره وأوصافه ومعلوماته وتعميماته وصياغاته من الاستشراق وتعاليمه وتقاليده، لكن هذا الواقع لا يجعل منه واحداً من أصحاب ميتافيزيقا الاستشراق - كما يود ادوارد أن يقنعنا - تماماً كما أن استخدام ماركس الكثيف والمعروف (بخاصة في رسائله) لنعوت مثل «يهودي قذر» و«عبد أسود» في وصف الخصوم المكروهين والأعداء الطبقيين والأشخاص الحقيرين لا يجعل منه، بأي شكل من الأشكال، داعية من دعاة العنصرية أو علماً من أعلام العداء للسامية. كذلك لا بد من الاشارة الى أنه حتى لو سلمنا جدلاً مع القائلين بأن فكر ماركس الشمولي يتصف بالمسيحانية الرومانسية لا يجوز أن ننسب مصدر هذه الصفة الى تأثير الاستشراق عليه حتى لو كان الاستشراق الذي ساد أوروبا القرن التاسع عشر ينطوي على نزعة مهداوية تبشيرية رومانسية - كما يقول ادوارد. والسبب في ذلك، هو أن مثل هذه النزعات أو ما يشبهها كانت تشكل دوماً جزءاً لا يتجزأ من تفسير ماركس لحركة التاريخ، كما انها طالت دراساته للغرب والتاريخ الأوروبي قبل أن تطال دراساته لآسيا والشرق بزمن طويل، لا بل قبل أن يبدي أي اهتمام بالشرق على الاطلاق.

أريد أن أنهي هذا القسم من مقالي بلفت الانتباه الى وجهة نظر غريبة وملتبسة، نوعاً ما، وردت في ختام كتاب ادوارد سعيد. بعد مناقشة نقدية عنيفة لبرامج الدراسات العربية والاسلامية

المعاصرة في الجامعات الغربية عموماً والأميركية على وجه التخصيص (وهي البرامج التي حلت الى حد كبير محل الاستشراق التقليدي) يقدم ادوارد الملاحظة التالية مرفقة بتقييم يثير الدهشة. يقول:

> «يشكل العالم العربي اليوم تابعاً فكرياً وسياسياً وثقافياً للولايات المتحدة. لا تبعث هذه العلاقة على الأسى بحد ذاتها، لكن الشكل المحدد الذي تتخذه علاقة التبعية هذه هو الذي يبعث على الأسى»[٣٦].

على ما يبدو، لا ينصب اعتراض ادوارد وأساه على تبعية العالم العربي الفكرية والسياسية والثقافية للولايات المتحدة بل على الشكل المحدد الذي تتجلى فيه هذه التبعية والأسلوب السيىء الذي تمارس به. والذي نفهمه من ملاحظات ادوارد المقتضبة حول هذه المسألة الحساسة هو انه يريد الاسهام في تحسين شروط علاقة التبعية والتخلص من جوانبها السيئة (بما يخدم الجانب التابع طبعاً)، وليس الدعوة للتخلص منها كلياً وتحطيمها نهائياً. لذلك يوجه ادوارد لومه ونقده الشديدين الى الولايات المتحدة (وليس الى التابع) لأنه يعدها المسؤولة أساساً عن «الشكل» المتردي (والباعث على الأسى) الذي تتخذه هذه العلاقة مع العالم العربي في الوقت الحاضر. وبتحديد أكبر يوجه ادوارد النقد واللوم الى مجموع الخبراء والاختصاصيين الأميركيين في شؤون الشرق الأوسط (والعالم العربي والاسلامي) الذين يقدمون النصح والمشورة والتوجيه الى صانعي السياسة الأميركية، لأنهم لم ينجحوا بعد في تخليص أنفسهم من «منظومة الأفكار الأيديولوجية الخيالية» التي صنعها الاستشراق عبر تاريخه الطويل وأورثهم اياها. في الواقع يحذر ادوارد هؤلاء الخبراء والاختصاصيين

(٣٦) سعيد، الاستشراق، ص ٣٢٢.

وأسيادهم من صانعي سياسة الولايات المتحدة بأنهم ما لم ينظروا نظرة واقعيـة جديـدة الى العـالم العـربي بمعزل عن تجريدات الاستشراق وتعميماته وأوهامه، فان المصالح الأميركية في الشرق الأوسط تبقى مستندة الى أسس من الرمال المتحركة لا أكثر. يقول ادوارد بهذا الصدد:

«تنطوي منظومة الأفكار الأيديولوجية الخيالية التي أطلقت عليها اسم الاستشراق على نتائج خطيرة ليس لأنها مرفوضة فكرياً فحسب، بل لأن للولايات المتحدة توظيفات[٣٧] هائلة حالياً في الشرق الأوسط تفوق في حجمها ما هو قائم في أية بقعة أخرى على وجه الأرض. مع ذلك نجد أن الخبراء في شؤون الشرق الأوسط الذين يقدمون المشورة الى صانعي السياسة مشبعين، واحداً واحداً من دون استثناء، بالاستشراق. لذلك يظل الجزء الأعظم من هذه التوظيفات مبنياً على الرمال، لأن الخبراء يقدمون توجيهاتهم لصنع السياسة استناداً الى تجريدات رائجة، مثل النخب السياسية والتحديث والاستقرار التي لا تتعدى، في معظمها، كونها القوالب الاستشراقية القديمة مطروحة بلباس مصطلحات علم السياسة. وقد برهنت معظم هذه المصطلحات على عجزها الكامل عن وصف ما جرى مؤخراً في لبنـان أو ما جرى قبله على صعيـد المقـاومـة الشعبيـة الفلسطينية لاسرائيل»[٣٨].

هنا يبدو لي أن الدائرة قد اكتملت، لأن ادوارد اختتم كتابه على الطريقـة الاستشراقيـة الكلاسيكية النموذجية عندما لم يجد ما يبعث على الأسى أبداً في علاقة التبعية الفكرية والثقافية والسياسية السائدة بين الشرق (الشرق الأوسط) والغرب (الولايات المتحدة)، وعنـدما قدم نصيحته الى صانعي السياسة الأميركية وخبرائهم

(٣٧) مصالح، استثمارات.

(٣٨) سعيد، المصدر نفسه، ص ٣٢١.

واختصاصيّيهم حول أفضل الأساليب لتمتين الأسس التي يمكن أن تستند اليها التوظيفات الأميركية في الشرق الأوسط وأفضل الطرق لتحسين شروط علاقة التبعية المذكورة، وذلك بتحرير أنفسهم من أوهام الاستشراق الضارة وتجريداته البائسة، وعندما نسي أو تناسى انه لو قام هؤلاء الخبراء والاختصاصيون وأسيادهم باتباع نصيحته سيجد الشرق عندئذ في الامبريالية الأميركية عدواً أعظم هولاً مما يجد فيها الآن.

■ القسم الثاني

«القديم يحتضر والجديد لا يستطيع أن يولد بعد، وفي هذا الفاصل تظهر أعراض مرضية كثيرة وعظيمة في تنوعها»

(انطونيو غرامشي)

أشرت فيما سلف إلى أنه من الانجازات الهامة التي حققها كتاب ادوارد سعيد تعرية القناعة العنصرية الأساسية الكامنة وراء الصورة العامة التي نسجها الاستشراق عن الشرق والتي أطلقنا عليها اسم ميتافيزيقا الاستشراق. وتترتب على هذه العقيدة الميتافيزيقية نتيجة أبستمولوجية تقول: بما أن الطبيعة الثابتة لمجتمعات الغرب وشعوبه وثقافاته تتمايز جوهرياً عن الطبيعة الثابتة لمجتمعات الشرق وشعوبه وثقافاته وتتفوق عليها، فان المناهج العلمية والأدوات الفكرية والمقولات النظرية والتصورات السوسيولوجية الخ، الملائمة لدراسة الغرب ومجتمعاته وتفسير تاريخه، لا تصلح أصلاً لدراسة الشرق ولا يجوز تطبيقها عليه بهدف فهم واقعه وحضارته. بعبارة أخرى تؤدي ميتافيزيقا الاستشراق الى الزعم بوجود نظام معرفي خاص يلائم كل من جوهري الطبيعة الغربية والطبيعة الشرقية على حدة. وبديهي أن يكون النظام المعرفي الملائم للغرب وخصائصه أكثر رقياً وأعظم تعقيداً ودقة من النظام المعرفي الملائم للطبيعة الشرقية

وخصائصها. أي من البديهي أن يكون الأخير أكثر بدائية وتبسيطية وأدنى تقدماً من الأول. وقد أوضح ادوارد في كتابه أن الاستشراق والمستشرقين تقيدوا، عموماً، بالابستمولوجيا الاستشراقية التمييزية تقيدهم بميتافيزيقا الاستشراق التفوقية، وأذكر هنا، على سبيل المثال، قناعة المستشرق الشهير برنارد لويس القائلة بفساد كل محاولة لفهم الظواهر السياسية الاسلامية بتحليلها من خلال مقولات سياسية «غربية» مثل التمييز بين اليمين واليسار أو بين القوى التقدمية والقوى الرجعية في المجتمع الاسلامي والشرقي عموماً[1].

مرة أخرى نقول، اذن، ان المنهج المستند الى ميتافيزيقا الاستشراق والأبستمولوجيا المترتبة عليها لا يرى في الفوارق المعروفة بين المجتمعات والثقافات الأوروبية الحديثة من جهة والمجتمعات والثقافات الآسيوية (أو الاسلامية) المعاصرة من ناحية ثانية، وقائع تاريخية متبدلة قامت نتيجة صيرورات معقدة مر بها التاريخ الطويل لتطور الانسانية فحسب، بل يرى فيها قبل أي شيء آخر تجليات لكل من الطبيعتين الجوهريتين الشرقية والغربية بخصائصهما المتمايزة والمتفاوتة في تفوقها ورقيها.

لاحظ ادوارد أن المنهج المستند الى ميتافيزيقا الاستشراق وأبستمولوجيتها التمييزية قد انتقل الى الشرق نفسه لذلك وجه تحذيراً الى المفكرين والمثقفين الشرقيين من مغبة استعارة هذا المنهج واستخدامه في دراسة المجتمعات التي ينتمون اليها أو تطبيقه على الثقافات الأخرى والمغايرة عند محاولتهم التعرف اليها وفهمها. ويأتي تحذير ادوارد في محله لأن استعارة هذا المنهج في الشرق قد تمت بالفعل كما أن ممارسته مستمرة منذ فترة طويلة مما أدى الى بروز نظرة واسعة ومؤثرة يمكن تسميتها بالاستشراق المعكوس، لأنها تحمل في طياتها الميتافيزيقا الاستشراقية وأبستمولوجيتها بصورة مقلوبة. وسأكرس الصفحات التالية لمناقشة هذه

(١) ادوارد سعيد، **الاستشراق**، ص ٣١٨، انظر أيضاً القناعة المشابهة لدى هاملتون جب، ص ١٠٧.

الظاهرة مستخدماً أمثلة راهنة مستمدة من الفكر القومي العربي التقليدي ومما اصطلحنا على تسميته بحركة الاحياء الاسلامي في الوقت الحاضر.

نشر الدكتور جورج صدّقني مجموعة من الأبحاث في مجلة «المعرفة» الدمشقية درس فيها «بعض الكلمات الأساسية في اللغة العربية» بهدف الوصول الى معرفة «بعض ملامح العقلية العربية الأصلية الكامنة خلفها»[٢]. يلاحظ الكاتب أن كلمة «انسان» تتضمن معاني متقاربة مثل الأنس والأنيس والأنسي والناس الخ... فيستنتج[٣]:

(أ) أن الانسان سمي انساناً في اللغة العربية، «لأنه يأنس بغيره».

(ب) «أن وجهة النظر الباطنة» التي تحملها العقلية العربية الأصولية تقول ـ بفطرتها على ما يبدو ـ أن «لدى الانسان ميلاً طبيعياً الى الحياة مع الناس».

(ج) أن هذه العقلية العربية الأصلية تحمل منذ البداية «الفكرة الفلسفية الشهيرة» القائلة بأن «الانسان كائن اجتماعي بالطبع». أي أن الفكرة الفلسفية التي توصل الفلاسفة القدماء الى صياغتها على النحو المعروف، نتيجة تجارب طويلة متراكمة وتقدم ذهني نوعي وتفكير فردي شاق، موجودة بصورة تلقائية ومنذ البداية في العقلية العربية الأصلية والأصيلة بصفتها واحدة من مسلماتها الفطرية!

يتابع الدكتور صدقني هذا النمط من التفكير بتقديم مقارنة بين الفكرة التي تحملها العقلية العربية الأصلية عن الانسان والفكرة التي تحملها العقلية الغربية (الأوروبية) عن الموضوع نفسه فيكتب قائلاً:

«تقوم فلسفة الفيلسوف الانكليزي هوبس على أساس عبارته الشهيرة: «الانسان ذئب للانسان». أما الفلسفة الباطنة في كلمة (إنسان) فعلى النقيض: انها تبشر بأن «الانسان أخو الانسان»[٤].

---

(٢) جورج صدقني، «الانسان، العقل، المترادفات»، المعرفة، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٨، عدد ٢٠٠، ص ٧ ـ ١٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧، ٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨.

يبدو لي واضحاً ان هذا المنهج في التحليل والتفكير والمقارنة يقدم لنا مثالاً نموذجياً مكثفاً عن النقل الحرفي للميتافيزيقا الاستشراقية واستخدامها بصورة ميكانيكية مقلوبة، ومن دون أي تجاوز حقيقي الى موقع تركيبي أرقى، لتأكيد تفوق «العقلية العربية الأصلية» على غيرها من العقليات البشرية الأصلية منها والفرعية. في الواقع نحن أمام موقف يقول بأن فلسفة توماس هوبس الانكليزي تعبر عن «وجهة النظر الباطنة» التي تحملها «العقلية الغربية الأصلية» بأن «الانسان ذئب للانسان»، وأية مقارنة لها مع «وجهة النظر الباطنة» التي تحملها «العقلية العربية الأصلية» ستبرهن حتماً على تفوق الأخيرة. بطبيعة الحال لا يخطر في بال الكاتب أن توماس هوبس عايش طرفاً من مرحلة التراكم الرأسمالي البدائي من حياة أوروبا الحديثة وعبارته الشهيرة عن الانسان لا تتكلم في الحقيقة بالمطلق، بل تعبر عن التصور البورجوازي التنافسي التناحري لعلاقات الانسان بالانسان الذي أخذ يسود أوروبا في تلك الفترة. يبين لنا تحليل الدكتور صدّقني أننا نقف، مرة أخرى، في حضرة أسطورة الخصائص الدائمة والطبائع الثابتة والمتفاوتة رقياً وتفوقاً (التي تأخذ هنا شكل العقليات الأصلية ووجهات نظرها الباطنة) بكل ما تستتبعه من نتائج وتطبيقات، مع الأخذ بعين الاعتبار أن العنصر الجديد الذي أدخله هذا الاستشراق المعكوس هو نقل حكم القيمة من القول بتفوق العقلية الغربية الى القول بتفوق العقلية العربية الشرقية.

من الحقائق الهامة التي أشار اليها ادوارد وانتقدها في كتابه التقديس الذي أحاط به المستشرقون لغات الشعوب التي درسوها والأهمية القصوى التي أعطوها لعلوم مثل الاشتقاق والدراسات اللغوية المقارنة والفيلولوجيا.. الخ، بصفتها المفتاح السحري لفهم الواقع الاجتماعي والتاريخي والثقافي لتلك الشعوب. يقول ادوارد:

> «ان القيمة المبالغ فيها التي يجري اغداقها على العربية كلغة تسمح للمستشرق بأن يجعل اللغة مساوية للعقل والمجتمع والتاريخ والطبيعة. بالنسبة للمستشرق اللغة تنطق العربي

الشرقي وليس العربي الشرقي هو الذي ينطق اللغة»[٥].

واضح اذن، أن الاستشراق المعكوس كما رأيناه عند جورج صدّقني قد تعلم درسه جيداً من الاستشراق الكلاسيكي. فالكلمات الأساسية في اللغة العربية هي التي تنطق الانسان العربي وتدل على مكونات عقليته الأصلية، بدلاً من أن ينطق العربي نفسه هذه الكلمات ويعطيها هو مدلولاتها العقلية وفقاً لما بلغته تجربته الحضارية من ثراء أو وصلت اليه من تقدم ثقافي ورقي اجتماعي في مرحلة تاريخية معينة. ومعروف أن أستاذ هذا المنهج اللغوي في التحليل والاستدلال منه الى طبائع الشعوب الثابتة وخصائصها العقلية المميزة ومستوى التفوق الذي تتمتع به هو المستشرق الفرنسي أرنست رينان. ومعروف أيضاً أن رينان استخدم دراساته في الاشتقاق اللغوي وفقه اللغة المقارن ليؤكد طروحاته العنصرية الشهيرة حول تفوق العقلية الغربية (الآرية) الأصلية والأصيلة وقصور العقلية السامية الشرقية الأصيلة في دونيتها فقط. طبعاً قام رينان وأقرانه بهذا النوع من العمل عن طريق اختزال اللغة التي كانوا يدرسونها الى أساسياتها ومن ثم ربط هذه الأساسيات بالعقل أو الروح أو العرق الخ، الكامن خلفها وخلف انتاجها، ثم استنباط خصائص الشعب المعني وسلوكه ومستواه الذهني من طبيعة العقل (أو الروح أو العرق) الأولي الذي توصلوا الى تحديده[٦]. ومن «ميزات» هذا المنهج، كما هو واضح، أنه يوصلنا الى معارف أساسية عن شعب من الشعوب بمعزل عن أية ضرورة لدراسة ظروفه التاريخية أو مكونات حياته الاجتماعية أو بنيته الاقتصادية أو قواه السياسية الخ، (تكفينا لغته وعقليته الأصلية وأفكاره الفطرية!). والآن ماذا نجد، في التحليل الأخير، في دراسات الدكتور جورج صدّقني اللغوية واستنتاجاته اللازمة

(٥) سعيد، **الاستشراق**، ص ٣٢١.

(٦) أنظر المصدر نفسه، ص ١٥٠، ٢٣٢.

عنها غير شبح رينان منتصف القرن التاسع عشر معكوساً لصالح تمييز شعب من شعوب الشرق في الربع الأخير من القرن العشرين؟

أريـد أن أشير هنا الى أننا نجد عند مؤلفين آخرين طرحاً أكثر فجاجة وتعصباً للمنهج الاستشراقي الريناني المعكوس ونتائجه، وسـأعرض نماذج من هذا الطرح لأنه، بحكم فجاجته، ينفذ الى جوهر العيب المطلوب تعريته لأنه لا يصطنع أية مداراة «عقلانية» أو مراعاة «علمية»، أي يقدم نفسه بصدق بسيط مع النفس وبأقل مقدار ممكن من الديماغوجية التنظيرية والتجميلية المسوغة.

يثبت أحد المشتغلين في هذا الميدان النتيجة التي توصل اليها عبر دراسة اللغة العربية وحروفها دراسة معمّقة على النحو التالي:

«وبعد دراسة خصائص صوت كل حرف من الحروف العربية، قمت بتطبيق ايحاءاته الحسية أو الشعورية، على معاني جميع الألفاظ التي تبدأ بكل حرف أو تنتهي به بعض الأحيان، في جداول احصائية مستخلصة من المعاجم اللغوية. ولقد تراءى لي بعد تمحيص النتائج المدهشة التي جاءت بها هذه الدراسة ان ابداع اللغة العربية يتجاوز حدود الامكانات البشرية. فحدست أنه لا يمكن أن يكون ثمة تعليل منطقي معقول لهذه اللغة المعجزة إلا في ظل مقولة من بداءة الانسان العربي وحروفه»(٧).

أما النتائج القصوى للحقيقة التي اكتشفها كاتبنا فتتلخص بالتالي:

«وهذه العينة من أصالة الانسان العربي في مضمار الحواس والمشاعر الانسانية، المتجسدة في حروفه ومعانيها، ليست إلا واحدة من عينات كثيرة من وجوه أصالته لتتحول الحروف العربية بذلك من مجرد أوعية صوتية معبأة بالأحاسيس

---

(٧) حسن عباس، «الحروف العربية والحواس الست». مجلة **المعرفة** (دمشق) تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٨، عدد ٢٠٠، ص ١٤٠.

والمشاعر الانسانية الى خلاصة للانسان العربي، عصبية وروحية، لا بل الى خلاصة لمقوماته القومية... ولا أراني أغالي لو قلت، ان الحروف العربية قد تجاوزت في خصائصها نطاقها القومي الى الانساني، ولا عجب، ما دامت الأمة العربية كانت بكر الأمم المتحضرة على وجه الأرض، وكانت حروفها بكر الحروف الثقافية أيضاً»[8].

بطبيعة الحال ان تقديس الشعوب للغاتها وتقديس العرب والمسلمين للّغة العربية بصورة خاصة، ظاهرة معروفة وقديمة ولم يبتدعها أي مستشرق حديث، إلا أن هذا التقديس كان يتم، على سبيل المثال، بسبب ارتباط اللغة المعنية بالنصوص الدينية والكتب المقدسة عند شعب من الشعوب (الأوبانيشادات عند الشعوب الهندية والقرآن عند الشعوب الاسلامية) وليس بسبب دلالة أجزاء اللغة العربية مثلاً (دلالة «علمية» مدعمة بالتنظيرات المناسبة) على خصائص بشرية «طبيعية» و«أولية» معينة تميز أصحابها عن باقي البشر بالبداءة والأصالة والبكورة إذا صدقنا بعض المنظرين العرب، وبالعجز والنقص والدونية إذا صدقنا رينان وأصحابه من المستشرقين، علماً بأن الموقفين ليسا إلا الوجهين المتعاكسين لقطعة نقود واحدة زائفة.

ولا بد لأصحاب هذا النمط من التفكير أن يحددوا، في المطاف الأخير، الخصائص الأولية التي تتحلى بها هذه «الطبيعة» الأولية الخاصة صاحبة الأصالة والبداءة واللغة ـ المعجزة، وهذا ما يفيدنا حوله منظّر آخر (اسماعيل عرفي) حين يؤكد بطريقة تقريرية حاسمة:

«تتمتع ماهية الأمة العربية بخصائص جوهرية مطلقة هي:

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

التأليهية، والروحانية، والمثالية، والانسانية، والحضارية»[9].

وحتى يكتمل منطق الميتافيزيقا الاستشراقية المعكوسة، لا بد من وجود «رسالة حضارية» تحملها هذه الماهية العربية للعالم أجمع (عبء الانسان الأبيض مقلوباً). أو على حد قول المنظّر عينه:

«وحيث أن الأمم تتفاوت وتتمايز وتتباين في ذاتيتها القومية، فانها تتفاوت وتتمايز وتتباين بالمثل في فيوضها الرسالية كماً ونوعاً»[10].

وفي ظروف انهيار الغرب في القرن العشرين لا بد اذن لهذه الرسالة أن تظهر وتنهض وتنتشر لتخلص العالم من حالة التدهور المريع التي أوصلته اليها الهيمنة الغربية والريادة الأوروبية. لقد أنتجت فيوض الماهية الغربية جميع علامات الانحلال الحضاري والتفسخ الثقافي والاجتماعي مثل:

«الآلية والداروينية والفرويدية والماركسية والمالتوسية والعلمانية والواقعية والوضعية والجدلية والوجودية والظاهراتية والذرائعية والميكافيلية والليبرالية والامبريالية»[11].

وفي مقابل هذه الظواهر «السلبية» و«الشاذة»:

«فإن الكون الانساني، أي الانسان والبشرية والعالم والحياة والحضارة، هو اليوم على موعد منتظر منشود مع الأمة الرسالية المصطفاة التي انتدبت بتكليف مسؤول لتولي قيادته الريادية العامة... وأياً ما كان الوجود المأساوي الراهن للأمة العربية،

(٩) اسماعيل عرفي: **كتاب العرب القومي** (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٧)، ص ٧٠. أنظر أيضاً كتابه مقالة **في العروبة والاسلام** (دمشق: توزيع دار الفكر، ١٩٨٠) (الناشر غير مذكور)، وكذلك كتابه: **التثقيف العربي الأمثل** (دمشق: توزيع دار الفكر، ١٩٨٠).

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

فإن مما لا ريب فيه أن هذه الأمة هي وحدها التي ستكون تلك الأمة الموعودة المنتظرة، ذلك لكونها هي وحدها التي استكملت منذ عصور بعيدة جداً جميع مقوماتها وخصائصها وسماتها القومية المثلى، وبالتالي حازت بعراقة فذة على مختلف المزايا والكمالات والفضائل الانسانية العليا، التي تجعلها قابلة وجديرة ومؤهلة وقادرة، بالحق والحقيقة وبالفعل والتحقق، على تلبية ما انتدبت له من دور رسالي جليل، وعلى تأديته بصورته المثالية التامة»[١٢].

أنتقل الآن الى تناول النموذج الثاني من التفكير الاستشراقي المعكوس وهو النموذج الديني السلفي المتجدد الذي تبلور ولاقى رواجاً تحت تأثير الانجازات الكبيرة للثورة الايرانية. يستمد هذا الاتجاه أبرز دعاته والمدافعين عنه من أوساط اليسار عموماً: شيوعيين سابقين، راديكاليين متعبين، ماركسيين شعبويين، قوميين خابت آمالهم. كما لاقى هذا التيار تجاوباً قوياً لدى عدد من المثقفين اللامعين مثل الشاعر أدونيس والمفكر أنور عبدالملك والناقد اللبناني الشاب الياس خوري والباحث التراثي رضوان السيد والمؤرخ وجيه كوثراني. ومعروف أن كل هؤلاء (وغيرهم أيضاً) استخدموا منابر كثيرة في لبنان وأوروبا الغربية (صحف، مجلات، كتب) للتعريف بآرائهم ونشر وجهات نظرهم. وبالامكان تلخيص أطروحتهم الأساسية على النحو التالي: لا يكمن الخلاص الوطني الذي ظل العرب يبحثون عنه منذ الحملة النابليونية على مصر في القومية العلمانية ـ بأشكالها الراديكالية أو الليبرالية أو المحافظة ـ كما انه لا يكمن في الشيوعية أو الاشتراكية الثورية أو ما شابه ذلك من النظم والدعوات، بل في العودة الى الأصالة الاسلامية وبخاصة كما تتجلى في الاسلام الشعبي المسيّس.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

لا أبغي في هذه المقالة تناول الأطروحة الأساسية للاتجاه الاسلاماني بالنقاش أو النقد، لأن هدفي هو تبين صلة أنماط التفكير التي تسود هذا التيار المحافظ بالاستشراق. إذ يبدو لي أن القناعات والأفكار والتحليلات التي يسوقها الاسلامانيون دفاعاً عن أطروحتهم المذكورة تعيد انتاج العقائد والمناهج التي تميز بها الاستشراق الكلاسيكي حول مسألة الفارق بين الشرق والغرب، بين أوروبا والاسلام. أي مرة ثانية، يعيد الاسلامانيون انتاج الميتافيزيقا والابستمولوجيا الاستشراقيتين بصورة مقلوبة خدمة منهم للشرق والاسلام، على ما يعتقدون.

لاحظ الدكتور جورج قرم هذه العلاقة الوثيقة، والمقلوبة في وقت واحد، التي تربط الاتجاه الاسلاماني بالاستشراق وأعطاها أفضل صياغة عامة وموجزة رأيتها في المناقشات الجارية حول هذه المسألة. يقول بهذا الصدد:

> «وقد دهشت خلال قراءاتي للمستشرقين وللأدب الاسلامي السلفي الحديث بالتقاء الرؤية لدى الجانبين المتعاديين في كل المجالات حول نقطة واحدة هي الادعاء بأن الدين الاسلامي له خصوصية لا يشاركه فيها أي دين آخر لكون الدين الاسلامي لا يمكن أن ينفصل عن الحياة الاجتماعية والقومية والسياسية على اعتبار أنه دين شامل المدى يحتوي كافة الأمور الروحية والزمنية في آن معاً. طبعاً هذا الادعاء لدى المستشرقين ينم عن روح سلبية وازدراء تجاه المجتمعات الاسلامية. ففي نظرهم يستحيل على المجتمع الذي يسيطر عليه الدين الاسلامي مؤسسياً أن يتقدم ويواكب العصر. أما الادعاء نفسه لدى السلفيين فينم عن شعور بالتفوق التام تجاه الأديان الأخرى التي وقعت في نظرهم في براثن المادية والانحطاط. وفي الحالتين عنصرية وعنصرية مضادة... المستشرقون من جهة، وهم يمثلون أحسن تمثيل موقف الحضارة الأوروبية من المجتمعات التي تنتمي شعوبها الى الدين الاسلامي، يمارسون عنصرية

باستثنائهم المجتمعات الاسلامية، من قوانين التطور والتقدم، والسلفيون من جهة أخرى، وهم يمثلون نخبة تحكم أو تبحث عن الحكم، يمارسون عنصرية مضادة فيقررون أن الدين الاسلامي يمتاز عن أي دين آخر وأن المجتمع الاسلامي يمتاز دائماً عن غيره بالحفاظ على «روحيته» ضد الميول المادية التي تبرز فقط في المجتمعات التي تعتنق ديانات أخرى»[١٣].

والآن، لندخل قليلاً في التفاصيل. يستعيد الاسلامانيون، بأشكال مختلفة، القناعة الأساسية لميتافيزيقا الاستشراق القائلة بأن الشرق شرق والغرب غرب ولكل منهما طبيعته الخاصة وخصائصه المميزة ثم يقلبون، ضمناً أو صراحة، حكم القيمة المتضمن في الحكمة الاستشراقية الغربية بحيث يعمل لصالح الشرق هذه المرة. لذلك لا غرابة في أن يستعيض الاسلامانيون، في تفكيرهم السياسي، عن التعارض المألوف بين حركات التحرر الوطنية من جهة والسيطرة الامبريالية من جهة ثانية، بتعارض من نوع آخر، أي التعارض بين الشرق والغرب. على سبيل المثال، أكد أنور عبد الملك مؤخراً قناعته بأن:

«السمة الرئيسية لعصرنا هي المجابهة الحضارية المستمرة بين الشرق والغرب»[١٤].

بطبيعة الحال لا يهمل الاسلامانيون اهمالاً كلياً الظاهرة الامبريالية ولكنهم يقدمون عليها مقولة «الغرب» لأن إبراز الظاهرة الامبريالية واعطاءها المركز الأول في التحليل السياسي يعني، بصورة من الصور، استبعاد الماركسية والشيوعية (والاتحاد

(١٣) مقابلة مع مجلة: **دراسات عربية** (بيروت) كانون الثاني/يناير ١٩٨٠، عدد ٣، ص ٤٤.

(١٤) **المجلة الفصلية للدراسات العربية** التي تصدرها جمعية خريجي الجامعات العرب ـ الأميركيين في الولايات المتحدة الأميركية باللغة الانكليزية، صيف ١٩٧٩، عدد ٣، ص ١٨٠.

السـوفياتي) من لعبة «المجابهة الحضارية المستمرة بين الشرق والغرب». وبما أن الاسلامانيين يصرون على رفض هذا الاستبعاد ـ بحكم عدائهم العميق للشيوعية على ما يبدو ـ فانهم يفضلون مقـولة «الغـرب» لأنـه لا مجال للمناقشة في الأصول «الغربية» للمـاركسيـة والشيـوعيـة والاشتـراكية خصوصاً وان انجازاتها التاريخية والاجتماعية الكبرى تمت في الشرق. لا غرابة، إذن، في أن يؤكد كتّابهم بأن الماركسية والشيوعية والقومية الخ، دخيلة على الشرق و:

«تشكل قطيعة حادة مع الموروث الثقافي والتاريخي»[١٥].

أو أن يطلقوا أحكاماً من النوع التالي:

«فلا الليبرالية الرأسمالية استطاعت تقديم البديل للمنظومة السيـاسيـة الاسـلاميـة التقليـديـة ولا الماركسية الشعبوية استطاعت تثبيت أقدامها على أرض الاسلام»[١٦].

أو:

«ربما كانت أكبر كارثة هبطت على العرب هي الماركسية كقوالب غريبة، حتى الآن لا تجد الماركسية مكاناً لها في العالم العربي»[١٧].

طبعاً أن تكون الماركسية والشيوعية من انتاج الجانب التحرري والثوري والانساني والمعارض في تجربة «الغرب» الحديث لا يهم الاسـلامـانيين على الاطلاق لأن الغرب هو الغرب (على الطريقة الاستشراقية) وكفى. يضاف الى ذلك أن عداء الغالبية الساحقة

---

(١٥) صالح بشير، السفير بيروت ٢٢/٣/١٩٧٩.

(١٦) رضوان السيد، السفير، ٢١/١١/١٩٧٩.

(١٧) مارون بغدادي في مقابلة أجراها معه حازم صاغية (اسلاماني آخر)، السفير، ٧/١/١٩٧٩.

للمستشرقين الغربيين في القرن العشرين للشيوعية معروف وحرصهم الشديد على حماية روح الشرق وأصالة الاسلام من تأثيراتها الغربية الضارة وأفكارها الهدامة الغريبة لا يحتاج الى تفصيل كبير وهو مشروح بصورة جيدة في كتاب ادوارد سعيد.

تبقى مقولة «الغرب» في فكر الاسلامانيين عائمة: الاتحاد السوفياتي واليابان وكوبا كلهم غرب بالتأكيد. ماذا عن الصين وفيتنام؟ إذا كان للمنطق الاسلاماني أن يكون منسجماً مع نفسه ومنطلقاته فالجواب هو انهما غرب أيضاً. إذ أن الأيديولوجية الرسمية للصين وفيتنام هي الماركسية ـ اللينينية كما أن فيتنام تعتمد على الاتحاد السوفياتي في إعادة صياغة مجتمعها التقليدي وتحديثه والسوفيات هم بالتأكيد أحد أهم مصادر الشر الغربي والتحديثي، في حين أن الصين تتقرب كثيراً في الوقت الحاضر من الولايات المتحدة في محاولاتها إعادة بناء مجتمعها الموروث وصياغته صياغة صناعية عصرية وهذا غرب وتغريب أيضاً عند الاسلامانيين. على أقل تعديل كان لدى المستشرقين الكلاسيكيين تعريفات دقيقة نسبياً لمدلولات مقولتي «الشرق» و«الغرب». أما الاستشراق الاسلاماني المعكوس فبائس الى حد افتقاره حتى إلى ما يشابه تلك التعريفات الأولية والدلالات البدائية.

يبين ادوارد في كتابه أن النظرة العامة والثابتة للاستشراق الى الاسلام (من رينان الى مورو بيرجر مروراً بماكدونالد وهارولد جيب وبرنارد لويس وفون جرونيباوم) ترى فيه نوعاً من التركيب الثقافي الحضاري الشرقي الفريد المتكامل مع نفسه وأجزائه والمتمايز جذرياً وجوهرياً عن كل ما عداه وبخاصة عن الغرب وثقافته وحضارته وروحه. ويهيمن هذا الكل الاسلامي الشرقي على كل ما يندرج تحته من نشاط بشري اجتماعي واقتصادي وثقافي وحياتي كما يتمتع بدرجة عالية جداً من الثبات والاستمرارية

والوحدة مع ذاته. وأثناء مهاجمته لهذا التصور الاستشراقي للاسلام يشير ادوارد الى النقد الذي سطره المؤرخ المغربي عبدالله العروي والقائل انه إذا حملنا هذا التصور الاستشراقي على محمل الجد التام (كما يفعل أصحابه طبعاً) علينا أن نلغي كل تمييز فعلي بين المراحل التاريخية التي مر بها الإسلام، فلا نتكلم عندئذ إلا مجازاً عن الاسلام الأول ـ مثلاً ـ وإسلام العصور الوسطى والاسلام الحديث لأن الاسلام هو الاسلام. أي أن تطورات كثيرة وتغيرات عديدة قد تحدث داخل هذا الكل الاسلامي المغلق، لكن الكل نفسه لا يخضع لأي تطور تاريخي حقيقي أو تبدل زمني جوهري (على عكس ما جرى وتم في أوروبا والغرب)[18]. أو على حد وصف ادوارد:

«على سبيل المثال، رأى المستشرقون ـ رينان، جولدزيهر، ماكدونالد، فون جرونيباوم، جيب، برنارد لويس ـ في الاسلام «تركيباً ثقافياً» تكمن دراسته بمعزل عن سوسيولوجيا الشعوب الاسلامية واقتصادها وسياستها»[19].

بالاضافة الى ثبات هذا الكل الشرقي وتوحده الدائم مع نفسه يفترض فيه أن يتحلى أيضاً بصفات مثل القدم والروحانية والبدائية والرتابة الدائمة وهيمنة تقليد ماضيه على حاضره وتنافيه مع امكانات التجديد الحقيقي في حياته. لذلك يهزأ ادوارد من الحكمة الاستشراقية التي تختزل معارفها وموضوعاتها وجهودها بنفسها الى جملة تكرارية لا تقول أكثر من أن «الشرق هو الشرق» و«الاسلام هو الاسلام». استناداً الى هذا التصور للاسلام من الطبيعي أن يحدد هاملتون جيب وصحبه العناصر التي تهدد وحدة

(١٨) سعيد، الاستشراق، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

هذا الكل الاسلامي واستمراريته وأصالته وتماسكه الداخلي وهويته الشرقية على النحو التالي: الحركات القومية، الدعوات العلمانية، الصراعات الطبقية، الأحزاب الشيوعية، المؤسسات الديموقراطية، الأفكار التحديثية، المثقفون ثقافة غربية[٢٠]. وواضح أن مصدر التهديد والخطر يكمن في كون هذه العناصر كلها دخيلة على الكل الاسلامي ومستوردة من أوروبا «العصرية» والغرب «الحديث» عموماً. لذلك لا غرابة في أن نرى مستشرقاً مثل ماسينيون يطالب بلده فرنسا بمساعدة المسلمين على الدفاع عن ثقافتهم التقليدية وعلى صيانة الارث الذي انحدر اليهم من أسلافهم وعلى حماية القواعد التي مارسوا الحكم على أساسها منذ القدم[٢١]. وانسجاماً مع ما ذكرته سابقاً حول الابستمولوجيا الاستشراقية التمييزية لا يتعب هؤلاء العلماء من التأكيد بأن الكل الاسلامي الشرقي المغلق والمغاير للطبيعة الغربية يتطلب «نظاماً معرفياً» خاصاً به لا دور فيه لأدوات التحليل الطبقي ـ مثلاً ـ أو للتمييز بين اليمين واليسار أو للفصل بين قوى تقدمية وأخرى رجعية، أو للدوافع الاقتصادية، أو لدور التنظيمات الحزبية، أو لفاعلية التكتلات السياسية الخالصة الخ[٢٢].

ان نظرة سريعة الى أدبيات الاسلامانيين والمتعاطفين معهم تبين بسرعة أنهم يستعيدون بصورة شبه حرفية التصور الاستشراقي للكل الاسلامي المتماسك دوماً عبر العصور وخلال المراحل التاريخية المختلفة، من دون أن ينسوا طبعاً الابستمولوجيا التمييزية التي لا تنفك عنه، ولكن مع فارق واحد يتلخص في قلبهم للخصائص الثابتة التي يسبغها المستشرقون، بشيء من الازدراء،

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٦٣، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٩٥.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧١.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧، ١٠٨، ٢١٨.

على هذا الكل الى فضائل عظمى. تتكلم الأدبيات المذكورة عن وجود «نسقين» حضاريين وثقافيين متمايزين (وربما أكثر) لكل منهما خصوصيته الشديدة و«منطقه الداخلي» و«قانون نموه الذاتي» و«زمنه الحضاري» و«أطره المرجعية النظرية والمنهجية» التي تتحدد «من داخل النسق نفسه وليس بأية مقارنة أو مقاربة مع النسق الآخر». والمقصود بكل ذلك النسق الأوروبي ـ الغربي من ناحية والنسق العربي ـ الاسلامي من ناحية ثانية. ونتيجة اصرار الاسلامانيين على ما يسميه بعضهم «بالتمايز النسقي» يرسمون صورة تقول عملياً بالتماسك الداخلي لكل نسق واستقلاله عن ما عداه وانغلاقه على نفسه وبالتالي بامكان قيام علاقات خارجية فقط بين الأنساق المتجاورة أو المتزامنة. وعندما يقوم النسق الأوروبي، على سبيل المثال، باختراق النسق العربي ـ الاسلامي، ويفرض منطقه عليه لا بد، في التحليل الأخير، للنسق الذي تم اختراقه من أن يعود الى قانون «نموه الذاتي» و«منطقه الخاص» و«زمنه الحضاري» و«أطره المرجعية النظرية والمنهجية»، أي الى أصالته، لتصحيح الانحراف الحاصل في مسيرته الطبيعية نتيجة الاختراق الذي تم. طبعاً ان المصدر الاستشراقي الأوروبي لهذه النظرية وارتباطها بميتافيزيقا الاستشراق وبتفضيل الغرب على الشرق (أو العكس) وبأسطورة الخصائص وبخرافة الطبائع الثابتة لا يحتاج الى كبير برهان، كما أن قرابتها الشديدة من نظريات المفكر الألماني (الأوروبي جداً والغربي جداً) أوزولد شبنجلر حول الحضارات لا يمكن أن تخفى على القارىء المطلع. والشيء نفسه يقال بالنسبة لصلتها بالطروحات الأكثر فجاجة للبنيوية الفرنسية المعاصرة التي تلامس الفطرية العرقية كما رأيناها واضحة عند رينان وأقرانه ومستترة قليلاً عند الكثير من المستشرقين اللاحقين. يضاف الى ذلك أن الاسلامانيين يجب أن يعرفوا قبل غيرهم، ومن التاريخ الاسلامي نفسه، أن علاقات «الانساق» فيما بينها لم تكن في

الواقـع عرضيـة وخـارجية، على النحو الذي يتوهمون، بل كانت تاريخيـاً أقـرب الى علاقـات الاختـراق والفتح والضم والالحاق والفرض والدمج والاستيعاب والتمثل والنبذ والتلقي والحوار بالفكر والسـلاح (منفردين ومجتمعين). وإذا كانت البنيوية تعني موت الانسـان فان فكـرة الأنسـاق كما يطرحها الاسلامانيون تعني بالاضـافـة الى ذلك موت وحـدة التـاريـخ البشري وموت التقدم التـراكمي للانسـانية وموت اسهام جميع الشعوب والثقافات في صنع تاريخ هذا الانسان وبناء حضاراته وتدميرها أيضاً. أي اننا في حضرة العـدميـة واليـأس من كل شيء باستثنـاء المشروع الحضـاري الخـاص الذي يحمله النسق الاسلامي (أو العربي ـ الاسـلامي) بزمنـه الحضاري الخاص ومنطقه الخاص وأطره المرجعية والنظرية الخاصة أيضاً!

نتيجة استشراقهم المعكوس هذا يؤكد الاسلامانيون دوماً وبالمطلق أن: «ما ينطبق أو انطبق على أوروبا لا يمكن بأي حال أن ينطبق على غير أوروبـا»[٢٣]. أي على النسق الشرقي عمـومـاً أو النسق العـربي ـ الاسـلامي على وجـه التحـديـد (الابستمـولوجيـا الاستشراقية التمييزية). وعندما يقدم وجيه كوثراني، مثلاً، تحليلاً يتنـاول طبيعة التبدلات التي تتم على صعيد السلطة السياسية والحكم داخـل النسق الاسلامي فإنه لايفعل أكثر من تثبيت ما كرره المستشرقون حول مقاومة الكل الاسلامي لأي تطور نوعي في حيـاته وخضوع حاضره باستمرار لتقليد ماضيه ولاعادة انتاجه برتـابـة شبه كاملة. فعند وجيه كوثراني تتلخص التغييرات التي كانت تحصل داخل النسق العربي ـ الاسلامي على صعيد الحكم والدولة والسلطة (والتي يجب أن تستمـر على حالها وعلى اعادة

(٢٣) محجوب عمر، السفير، ٨/ ٣/ ١٩٧٩.

انتاج نفسها حتى يحافظ هذا النسق على روحه وأصالته) بالوسائط التالية كما حددها ابن خلدون وغيره من المفكرين المسلمين القدماء:

(أ) أسرة سلاطين تأتي للحكم باسم الاسلام والشريعة.
(ب) أمراء مستولين (الماوردي).
(ج) ولاة أطراف.
(د) ولاة دعاة أو خوارج[٢٤].

لكن إذا حدث أن جاء تغيير هام بغير واحدة من الوسائط المذكورة فهذا يعني عند كوثراني وصحبه أن التغيير دخيل وغريب وغير مشروع لأنه محكوم على النسق الاسلامي ـ على ما يبدو ـ ألا يعرف واسطة في تبديل الحكم سوى الوسائط التي دونها ابن خلدون ولحظها الماوردي! لذلك عندما يتناول وجيه كوثراني ظاهرة صعود رجالات وضباط الاتحاد والترقي الى رأس هرم السلطة داخل النسق الاسلامي ـ العثماني (بأفكارهم العلمانية وأيديولوجيتهم القومية ونزعاتهم التحديثية) فانه يطلق عليها حكماً سلبياً تماماً بعد محاكمتها بمعايير ابن خلدون والماوردي وكأن شيئاً لم يكن أو يحدث أو يتطور داخل الكل الاسلامي الشرقي بين كتابة مقدمة ابن خلدون واطلالة قادة مثل أنور باشا وعصمت باشا ومدحت باشا ومصطفى كمال على الحياة! يرفض كوثراني هذه الظاهرة السياسية الجديدة في حياة النسق العثماني ويدينها بقوة لأن ضباط الاتحاد والترقي لم يستلموا السلطة باسم «الاسلام» و«الشريعة»، ولم يكونوا «أسرة سلاطين» جدد، أو «أمراء

(٢٤) وجيه كوثراني، وثائق المؤتمر العربي الأول: ١٩١٣، (بيروت: ١٩٨٠، دار الحداثة) انظر مقدمة الكتاب.

مستولين»، أو «ولاة أطراف»، أو «ولاة دعاة أو خوارج»[٢٥]، وكأنه مقـدر على النسق الاسلامي ألا يعرف طرقاً لتبديل الحكم الذي يخضع له باستثناء الطرائق المذكورة في أقدم المراجع.

كذلك نجـد أنه عندما يتناول مفكر وشاعر مثل أدونيس ـ الذي تحـول مؤخـراً الى داعيـة من دعـاة الاستشراق الاسـلامـاني المعكوس ـ الثورة في ايران لا يرى في انتفاضة الجماهير الايرانية وكفاحاتها وتضحياتها أكثر من مجرد عودة الاسلام الى تأكيد ذاته وقوته، أي مرة أخرى يبقى حاضره خاضعاً لتقليد ماضيه لأن هذا الكل الاسلامي لا يتحرك تطورياً كما رأينا، بل دورياً حيث يغيب ثم يعود، ينحسر ثم يمتد، يكمن ثم يظهر، وفي التحليل الأخير يبقى هو هو لأنــه قائم بمعــزل عن الاقتصــاد والصراع الاجتمـاعي والمصالح الطبقية وما شابه ذلك من العناصر النافلة[٢٦]. بناء على ذلك لا يجد أدونيس أي حرج في مناقشة الثورة الايرانية واسداء النصح لها بلغة اسلام القرون الماضية والبعيدة ـ لا جديد حقاً تحت شمس الاسلام والشرق على ما يبدو ـ أي بلغة نظرية ولاية الفقيه. كتب أدونيس قائلاً:

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٦) جدير بالملاحظة ان هذا المنطق الاستشراقي المحافظ يقف أيضاً وراء المناقشات التي جرت في ايران حول ما إذا كان يجوز وصف الجمهورية الاسلامية «بالديموقراطية» أم لا يجوز. وكما هو معروف ساد الخط الإسلامي الرسمي القائل بأن الإسلام لا ينعت إلّا بذاته. أي بما ان الإسلام هو دوماً الاسلام ولا معنى لأي تمييز نوعي بين الإسلام الأول وإسلام العصر الوسيـط والإسلام الحديث، كذلك لا معنى للقول بأن «الجمهورية الإسلامية» هي أيضاً ديموقراطية، لأن الجمهورية الإسلامية هي دوماً الجمهورية الإسلامية ولا يمكن ان تكون أي شيء غير ذلك، هوية أو إضافة أو وصفاً. من هنا تعليق الإمام الخميني القائل بأن «كلمة اسلام لا تحتاج إلى صفة مثل «ديموقراطية» بالضبط لأن الإسلام هو كل شيء... ان نضـع إلى جانب كلمـة «اسـلام» التي هيّ كاملة، كلمـة أخـرى أمـر محـزن» (السفير، ٣٠/١٠/١٩٧٩). قارن استخـدام شارل مالك المنـطق ذاتـه للدفـاع عن ثبات «النسق اللبناني» ودوامه واستمراريته على حاله: «ولبنان ثابت الوجود لذاته مكثف بذاته لا يحتاج إلى نعت ولا إضـافـة»، أي لا يجـوز نعت لبنـان «بالعربي» تماماً كما لا يجوز نعت الإسلام بالديمقراطية أو أية صفة أخرى لأن هويته واحدة متوحدة وثابتة (النهار، ١٧/١١/١٩٧٩).

«وبديهي أن سياسة النبوة كانت تأسيساً لحياة جديدة، ونظام جديد، وان سياسة الامامة، أو الولاية اهتداء بسياسة النبوة أو هي اياها، استلهاماً، لا مطابقة. ذلك ان لكل امامة أو ولاية عصراً خاصاً، وان لكل عصر مشكلاته الخاصة. هكذا تكمن أهمية سياسة الامامة، بل مشروعيتها، في مدى طاقتها على الاجتهاد لاستيعاب تغير الأحوال، وتجدد الوقائع بهدي سياسة النبوة»[٢٧].

وطريف هنا أن يقارن القارىء هذا الخطاب الأدونيسي المشائخي بخطابه الآخر والسابق حيث كان يعلن:

«ما نطمح اليه ونعمل له كثوريين عرب هو تأسيس عصر عربي جديد. نعرف أن تأسيس عصر جديد يفترض بادىء بدء، الانفصال كلياً عن الماضي، نعرف كذلك أن نقطة البداية في هذا الانفصال ـ التأسيس هي النقد: نقد الموروث ونقد ما هو سائد شائع. لا يقتصر دور النقد هنا على كشف أو تعرية ما يحول دون تأسيس العصر الجديد وانما يتجاوزه الى ازالته تماماً. إن ماضينا عالم من الضياع في مختلف الأشكال الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية. انه مملكة من الوهم والغيب تتطاول وتستمر، وهي مملكة لا تمنع الانسان العربي من أن يجد نفسه وحسب، وإنما تمنعه كذلك من أن يصنعها... ولما كانت بنية الثقافة والحياة العربيتين السائدتين تقوم، في جوهرها، على الدين، فإننا نفهم أبعاد ما يقوله ماركس من أن «نقد الدين شرط لكل نقد»... وإذا فهمنا بالتالي أن النقد عند ماركس ليس عقلياً تجريدياً، بل عملي ثوري، نستطيع أن نقول إن النقد الثوري للموروثات العربية شرط لكل عمل ثوري عربي»[٢٨].

---

(٢٧) مجلة **مواقف**، العدد ٣٤، شتاء ١٩٧٩، ص ١٥٨.

(٢٨) مجلة **مواقف**، العدد ٦، تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٩، ص ٣. (ألا يحق للمعجبين بشعر أدونيس ومتتبعي فكره مطالبته بتفسير ما بخاصة انه هو الذي كتب الجملة المعبرة التالية: «ثمة مفكرون أصغر من كبر الاعتراف بالخطأ حين يخطئون=

لا عجب، إذن، في أن يؤكد لنا أدونيس انه إذا كان المحرك الأول والأساسي للتاريخ في الغرب هو المصالح الاقتصادية والصراعات الطبقية والقوى الاجتماعية والتكتلات السياسية، فإن المحرك الأول للتاريخ في شرقنا هو الاسلام. يقول أدونيس إن دراسته للنسق العربي الاسلامي أوصلته الى اعطاء «الأولوية للعامل الأيديولوجي الديني» عوضاً عن العوامل الاقتصادية والاجتماعية الخ، لأنه:

«في مجتمع كالمجتمع العربي، بني بشكل كامل على الدين، ولم تتطور فيه أشكال الانتاج وأدواته بحيث تؤدي الى نشوء الوعي الطبقي، يظل هذا العامل محركاً أول، لذلك لا يمكن تفسير حركته بمقولة الطبقة، أو الوعي الطبقي، أوبمقولة الاقتصاد، فضلاً عن الاقتصادوية... مما يعني أن هذا الصراع (في المجتمع العربي) كان، في طابعه الغالب، أيديولوجياً ـ دينياً»[٢٩].

لا يختلف هذا الطرح في شيء عن الحكمة الاستشراقية التي نجدها عند هاملتون جيب وماكدونالد وماسينيون وغيرهم حول طبيعة الشرق ومحركات تاريخه، مما يؤدي بأدونيس الى مزيد من التشبه بهؤلاء المستشرقين باطلاق صرخته: «سحقاً للصراع الطبقي والنفط والاقتصاد»[٣٠]، لأنه لا فائدة ترجى منها في تحقيق أي فهم جدي للمجتمع العربي أو الايراني أو الاسلامي عموماً. وطالما أن مفتاح الفهم الحقيقي «لقوانين الحركة» التي تسير بموجبها الأنساق الشرقية والاسلامية يكمن في أفكارها وعقائدها وايمانياتها ونظمها الفلسفية وبناها الفوقية الأيديولوجية والدينية فلا غرابة في أن يعلن أحد الاسلامانيين بأن الثورة الايرانية تكشف وتؤكد أن:

= وتغيير آرائهم وأفكارهم حين تثبت لهم الحياة والتجربة بطلانها»)!

(٢٩) **مواقف**، العدد ٣٤، ص ١٥٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

«قوانين التطور والصراع والوحدة في بلادنا والشرق مغايرة ومختلفة عن قوانين أوروبا والغرب»[٣١].

وأن يفهمنا إسلاماني آخر بأن هذه القوانين الشرقية تسمح للخميني بأن:

«يترجم أفكاره الاسلامية البسيطة الى زلزال اجتماعي ـ سياسي عجزت عن تفجيره أرقى وأكمل الأنظمة الفلسفية»[٣٢].

(من هو هذا الغبي الذي زعم بأن الأنظمة الفلسفية تفجر الزلازل الاجتماعية والسياسية!). وأن يتقدم إسلاماني ثالث بنصيحة الى اليسار العربي كي يقوم بإعادة ترتيب أولوياته بحيث يوقفها على رأسها، أو على حد قوله:

«ألم يعد من الضروري لقوى اليسار العربي أن تضع بعين الاعتبار الأهمية القصوى للعوامل الايديولوجية والثقافية المحركة للجماهير وتبدأ في صياغة الحقائق العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتوجهات التحررية، على هذا الأساس؟»[٣٣].

ولا يكتفي أدونيس بهذا القدر من التبعية لميتافيزيقا الاستشراق وأبستمولوجيته والنتائج المترتبة عليهما، بل نجده يعيد انتاج رفض هاملتون جيب لجميع العناصر التي يرى انها تهدد وحدة الكل الاسلامي وتماسكه واستمراريته وهويته برفض إضافي من عنده: للقومية والعلمانية والاشتراكية والماركسية والشيوعية والرأسمالية»[٣٤]. بسبب مصدرها الغربي وتأثيراتها السلبية على

(٣١) وليد نويهض، السفير، ١٩/١٢/١٩٧٩.
(٣٢) سهيل القش، السفير، ٣/١/١٩٧٩.
(٣٣) سعد محيو، السفير، ٢٠/١/١٩٧٩.
(٣٤) **مواقف**، العدد ٣٦، ص ١٤٧ ـ ١٤٨. (اذكر هنا بأن أدونيس قومي سابق، وعلماني سابق، واشتراكي ناصري سابق، ويساري متطرف سابق أيضاً).

بنى الاسلام الداخلية الموروثة. كذلك يعيد انتاج أسطورة الخصائص مقلوبة لصالح تفوق الشرق (بروحانيته) على الغرب. يؤكد أدونيس أن «خصوصية الغرب هي التقنية، لا الابداع» ويحدد الخصائص التي يتصف بها الغرب وفكره «بالنظام والنسق والمنهج» في مقابل خصائص الشرق وفكره التي تتألف (بالاضافة الى الإبداع) من:

«السحر، التخييل، اللانهاية، الباطن، الانخطاف، الإشراق، الشطح، النبوة، الرؤيا، الحلم، العُجابية، الكشف، الخ»[٣٥].

وعند المقارنة والمفاضلة بين الشرق والغرب وخصائص كل منهما يتعصب أدونيس لشرقه تماماً كما يتعصب السواد الأعظم من المستشرقين لغربهم فيرى أن الفكر الغربي يرسي الواقع في أفق المادة في حين يرسيه الفكر الشرقي في أفق الوحي[٣٦] ومن يتجرأ عندنا في هذه الأيام على تفضيل المادة على الوحي؟ أما الاسلاماني البارز الآخر، أنور عبدالملك، فقد أوصله الانبهار بالشرق وخصائصه الروحانية، بتأثير من الثورة الإيرانية، الى حدود الهلوسة في التفكير السياسي والعادي والى الإعلان عن اعتناقه الصريح لبعض الخرافات الشعبية التي تدخل الى قلبه الاطمئنان الكامل الى مستقبل مصر. ولا يستند هذا الاطمئنان، في التحليل الأخير، الى حيوية شعب مصر وكفاحيته العالية وتجاربه النضالية المتراكمة، بل الى وقوع مصر، وحدها على ما يبدو من أنساق الشرق، تحت الحماية الإلهية المباشرة! نجد هذا الموقف واضحاً في شرحه للتواصل الصوفي الحادث بينه وبين «الإيمانية العميقة للشخصية المصرية منذ عهد الفراعنة» حيث يقول عن نفسه وعن مصر:

«أما فيما يتعلق بي، وأنا بعيد عن أية مسؤولية أو عمل سياسي

(٣٥) **مواقف**، العدد ٣٦، ص ١٥٣.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

منذ ١٩٥٩، فقد التقت هذه العوامل بالإيمانية العميقة للشخصية المصرية وهذه الإيمانية ليست مجرد إيمان بوجوده تعالى بل تتسم ببعد التصوف المصيري. ومعنى هذا أن فكرة الله تعالى تتحد في وجدان المصري مع فكرة روح مصر. فمصر دائماً كما يقول المصريون في نكاتهم، هي «مصر المحروسة» أي انها محصنة من قوة أعلى من مجرد تقلبات سياسات الدولة أو المرحلة التكتيكية. هذا معنى الإيمانية أو التصوف المصيري، وهذا معنى تلاقي الوطنية بالاشتراكية، وهذا ربما يساعد على فهم التناقض الظاهري بين الظاهر الاشتراكي العلمي والباطن الوطني»[٣٧].

وإذا كان الميل الى السحر والحلم والعجائب من خصائص الشرق الأصيلة فلا مفارقة في قيام الاسلامانيين وحلفائهم بنسج أجواء سحرية عجائبية حالمة حول الثورة الإيرانية الاسلامية وأحداثها ومغزاها ونتائجها، مبدعين بذلك (الشرق إبداع) وقائعهم وحلولهم وتحـولاتهم التاريخية غير آبهين بأي «نظام منطقي» أوروبي، أو بأي «نسق فكري» غربي، أو بأي «منهج واقعي» ديكارتي أوروبي. على سبيل المثال: الثورة الإيرانية حدث فريد بالمطلق لأن: «ثورة الخميني في إيران لا يعادلها في عظمتها ومكانتها التاريخية وتأثيرها الخارق في حياة العالم إلا ثورة الوحدة عند العرب»، ولأن «القوانين التي يعتمدها الخميني في ثورته على تضاد مع القوانين السائدة في الغـرب»[٣٨]، ولأن «اليوم تأتي الثورة الاسلامية الواقعية لتدخل العصر من الباب الإيراني وفق قوانين خاصة ليست معروفة ولم يتوفر لها الوقت بعد لترجمتها في كتب وقواميس»[٣٩]، ولأن «حركة الزعيم الاسلامي الإمام الخميني استطاعت أن تحقق شمولية لم

---

(٣٧) **النهار العربي والدولي** (باريس) ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩، ص ٥ و٦. (يبدو ان شعب مصر أضحى هو شعب الله المختار والمحصن عند أنور عبدالملك آخر زمان).

(٣٨) معن بشور، **السفير**، ٢٢/٢/١٩٧٩، وليد نويهض، **السفير**، ١٤/١١/١٩٧٩.

(٣٩) وليد نويهض، **السفير**، ١٤/١١/١٩٧٩.

يسبق لهـا مثـل في التـاريخ الحديث»[٤٠]. أما الشمولية الثورية الشبيهة والتي يقال إن زعامة كل من المهاتما غاندي وماوتسي تونغ وجمال عبدالناصر قد حققتها أيضاً فهي غير موجودة الا في قواميس أصحاب الفكر الغربي المنظم والمنسق والممنهج فقط. وإذا كانت الحـركـات السيـاسيـة الغربية تعاني من مشكلة التعارض بين التنـظيم الحزبي من ناحية والعفوية من ناحية ثانية فإن للشرق مخرجه السحري البسيط من هذا المأزق: الخميني سينجح «لأنه بلا حزب وبلا عفوية في الآن معاً»[٤١].

وفي شرقنا العجائبي تحول الصياد الغربي فجأة وبقدرة قادر ـ على ما يبدو ـ إلى طريدة يلاحقها الشرق:

«مع الخميني أصبحنا في موقع هجومي كامل: الامبريالية تدافع اليوم. ها نحن نحاصرها في البترول وطرق الإمداد ونقاط الارتكاز الاستراتيجية...»[٤٢].

ما شأننـا بالتحليـل العقـلاني الغربي البارد للوقائع السياسية الدولية والمحلية! الثورة الإيرانية حدث من النوع الذي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر ببال بشر.

على الصعيد العملي، يطرح الاسلامانيون فكرة «القطع مع الغرب» ويحثون عليها ويؤكدون أنه لا أمل للعرب ولا مستقبل للاسلام ولا تقدم للشرق من دون انجاز هذا القطع و:

«اقتلاع جذورالغرب من على أرضنا الاسلامية»[٤٣].

---

(٤٠) سعد محيو، السفير، ٢٠/١/١٩٧٩.
(٤١) حازم صاغية، السفير، ١٨/١/١٩٧٩.
(٤٢) حازم صاغية، السفير، ١٤/٢/١٩٧٩.
(٤٣) رضوان السيد، السفير، ٢١/١١/١٩٧٩.

وشنّ حرب لا هوادة فيها على: «خط الحداثة بكل فروعه وتلاوينه على اختلاف مصادره»[٤٤]، لأن التغريب قد «وسع انتشاره وعمق من مداه حتى شمل كل نواحي الحياة العربية السياسية منها والاجتماعية والثقافية والفكرية بما في ذلك رتابة الحياة اليومية»[٤٥]

لا يقل برنامج الاسلامانيين الداعي للقطع مع الغرب غموضاً والتباساً عن فكرتهم التي تحل التعارض بين الشرق والغرب (كما رأينا) محل التعارض المعروف بين حركات التحرر الوطنية من ناحية والامبريالية من ناحية ثانية. هل يعني القطع مع الغرب، مثلاً، تدمير علاقات التبعية مع السوق الرأسمالية العالمية على نحو ما فعل كاسترو في كوبا بعد استلامه السلطة أو ما فعلته الثورة الفيتنامية بالنسبة لجنوب البلاد بعد انتصارها في حرب التحرير وتوحيد البلاد؟ (في الواقع ان حجم العلاقات والصلات والارتباطات التي قطعها كاسترو مع الامبريالية والرأسمالية العالمية والغرب خلال سنة ونصف السنة من تاريخ وصوله الى السلطة لا يقارن على الإطلاق بما فعلته الثورة الاسلامية في إيران على هذا الصعيد منذ سقوط الشاه). معروف أن الاجابة بنعم على هذا التساؤل لا ترضي الاسلامانيين أبداً، والا لما تحولوا الى التبشير بالقطيعة مع الغرب بالمطلق بدلاً من الدعوة التقدمية المعروفة الى تدمير علاقات التبعية بالسوق الرأسمالية العالمية، مثلاً. ان الأشياء والمؤسسات والأفكار والطموحات والاجراءات التي دخلت على العالم الاسلامي والعربي والشرقي عموماً من الحضارة الغربية الحديثة وبواسطتها وتحت تأثيرها كثيرة جداً ولا تحصى منها مثلاً: الغاء الرق[٤٦]، الغاء

---

(٤٤) مجلة الوحدة، العدد ١ كانون الثاني/يناير ـ آذار/مارس ١٩٨٠، بيروت، ص ٢.

(٤٥) المصدر نفسه، العدد ٤، تموز/يوليو ١٩٨٠، ص ١.

(٤٦) وفقاً للأنباء المتسربة من موريتانيا مؤخراً يبدو أن البلد يعاني حالياً من صراع داخلي =

العقوبات الشرعية التقليدية مثل قطع اليد والرجم والجلد[٤٧]، نظام الحكم الجمهوري (على علاته)، الاستفتاء الشعبي[٤٨]، محو الأمية، التعليم الالزامي، الخطة الخمسية، الصحافة، النشوء والارتقاء، عقدة أوديب ،الفنون التشكيلية، أشكال التعبير الفني المعروفة بالرواية والمسرحية والقصة القصيرة والشعر الحديث، يوم العمل المؤلف من ٨ ساعات، كرة القدم، الخ. ولا شك أن جميع هذه العناصر الغربية المنشأ والحديثة الانتقال الى شرقنا قد تغلغلت، بصورة أو بأخرى، في نسيج الحياة العربية والاسلامية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية، فهل تعني دعوة الاسلامانيين الى القطع مع الغرب اقتلاعها من جذورها كلها من على أرضنا الاسلامية وشن حرب لاهوادة فيها عليها باعتبارها من فروع خط الحداثة وتلاوينه، على حد قولهم؟

ان الأمر الواضح الوحيد في دعوة الاسلامانيين للقطع مع الغرب

= بسبب مؤسسة الرق والمحاولات الجارية لالغائها. يبدو كذلك ان القطاع الحديث و «المتغرب» (اللجنة العسكرية للخلاص الوطني) هو الذي اتخذ القرار بإلغاء العبودية، مما يشكل قطعاً مع الموروث الثقافي الإسلامي، وان القطاع التراثي العضوي في المجتمع هو الذي يقاوم هذا الاجراء التحديثي ويطالب الحكومة بدفع التعويضات لسادة العبيد (وليس للعبيد طبعاً). والعبد الذي يهرب من سيده يعاد إليه قسراً استناداً إلى فتوى اسلامية رسمية ملزمة. (أنظر السفير، ٧/٧/١٩٨٠).

(٤٧) في رده على الحملة التي شنها الرئيس الايراني أبو الحسن بني صدر على ممارسة التعذيب مجدداً في السجون الايرانية أعلن آية الله خلخالي «ان الجلد عقوبة نصت عليها الشريعة الاسلامية ولا علاقة لها بالديموقراطية الغربية والليبرالية ولا يسمى ذلك (أي جلد المساجين وضربهم) تعذيباً». (انظر خطاب بني صدر بمناسبة يوم عاشوراء ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٠ و السفير، ١/١٢/١٩٨٠).

(٤٨) وهو واحدة من مؤسسات الديموقراطية الغربية التي ابتدعتها البورجوازية الأوروبية واستخدمتها الثورة الاسلامية في ايران بكثافة. وليس معروفاً ان الموروث الإسلامي الأموي ـ العباسي ـ الفاطمي ـ العثماني قد فكر في يوم من الأيام بالاستفتاء الشعبي لبت أية قضية تمت بصلة إلى الحكم أو السلطة أو ما شابه ذلك. بعبارة أخرى يشكل استخدام الاستفتاء الشعبي في شرقنا قطعاً مع الموروث الإسلامي السياسي التاريخي وليس مع الغرب بالتأكيد.

هو رغبتهم القـوية في رفض جميع المؤسسات والأفكار والتيارات والطموحات التي قال كبار المستشرقين بأن الكل الاسلامي الشرقي بغنى تام عنها ويجب ألا يقربها، بل عليه مقاومتها بكل ما أوتي من قوة وهي، كما ذكرنا سابقاً: القـوميـة، العلمانية، الحداثة، الماركسيـة، الشيوعية، التحليلات الطبقية، التنظيمات الحزبية، الديموقراطية وما شابه ذلك مما يجب أن يبقى حكراً على الحضارة الغربية الحديثة وحدها. ألم يقل لنا أدونيس إنه:

«أمام الفكر الغربي يأخذك «النظام»، «النسق»، «المنهج»، و«أمام الفكر الشرقي، تشعر، على العكس، أنك في حضرة الهاوية، حضرة السديم. الخلاق المشرقي هو نفسه سديم. لذلك تشعر، ازاءه، كأنك مأخوذ بالرعب»[٤٩]».

جميل جداً، لنا السديم ولهم الوضوح الديكارتي، لنا الهاوية ولهم التطور التاريخي الصاعد متجدداً، لنا الرعب الميتافيزيقي ولهم طمأنينة الركون الى العلم بقوانين حركة المادة والمجتمع. حقاً، انها لقسمة استشراقية أدونيسية ضيزى!

والآن، لننظر قليلاً في بعض النتائج الهامة المترتبة على التصورات الاستشراقية المعكوسة التي يروج لها الاسلامانيون تحت شعار العودة الى الأصالة الاسلامية والدفاع عنها.

(١) ان طرد الديموقراطية والحداثة من على أرضنا الاسلامية يعني، كما رأينا ومن جملة ما يعنيه، ان الجمهورية الاسلامية لا يمكن أن توصف «بالديموقراطية» مهما كان تأويلنا لهذه الكلمة ومهما كان تفسيرنا لها كمؤسسة بسبب منشأها الأوروبي ومصدرها الغربي. لكن، في الوقت نفسه، ألا يعني طرد الحداثة وتيارها القضاء على فكرة الجمهورية كلياً (وكما

(٤٩) مواقف، العدد ٣٦، ص ١٥٠.

هي قائمة في إيران حالياً، على سبيل المثال) لأن نظام الحكم الجمهوري ـ بانتخاباته واستفتاآته ومجالسه التمثيلية وفصل سلطاته التنفيذية والتشريعية والقضائية ـ هو من صنع الثورات البورجوازية الأوروبية الحديثة، ولم يقتحم أرضنا الاسلامية إلا بسبب الغرب وعبر تيار الحداثة وأصحابه؟ الجمهورية دخيلة على النظام السياسي الاسلامي التقليدي دخول الديموقراطية أو العلمانية أو القومية أو الماركسية عليه. فلماذا يتمسك بها الاسلامانيون، اذن، ويدافعون عنها؟ (أذكر هنا أن طرح السؤال على هذا النحو يفترض الالتزام بقوانين التماسك المنطقي «الغربية» مما لا يريد الاسلامانيون الخضوع له على اعتبار أنهم لا يلتزمون الا «بالأطر المرجعية النظرية والمنهجية» الخاصة بهم وحدهم وبنسقهم بمعزل عن باقي الحيوانات الناطقة الأخرى على وجه الأرض).

(٢) ان طرد الفكرة العلمانية من على أرضنا الاسلامية يعني ببساطة ـ عند الاسلامانيين ـ دمج العروبة كلياً بالاسلام. هذا واقع يقرونه صراحة في أدبياتهم ويدعون لتثبيته ويهاجمون بشدة الفكر القومي العربي ذا النزعة العلمانية لأنه حاول انشاء تمايز واضح (وفصل تام في بعض الأحيان) بين العروبة (الهوية العربية) والاسلام. لكن الاسلامانيين لا يذكرون شيئاً عن النتائج التي تلزم عن هذا الموقف بالنسبة لغير المسلمين من العرب: المسيحيون، اليهود، الملحدون وربما غيرهم. هل يعني اقتلاع العلمانية والحداثة من على أرضنا الاسلامية العودة الى نظام الملة كما كان مطبقاً في الدولة العثمانية بكل ما يعنيه اجتماعياً ومدنياً وحقوقياً؟ أم يعني فرض الجزية على أهل الكتاب والذمة مقابل حمايتهم، والتخلص من الملحدين (أصبح عددهم لا بأس به وان كانوا

لا يشعرون ذلك إلا فيما ندر) بطردهم خارجاً مع العلمانية والديموقراطية، أو بإبادتهم؟ على كل حال كان العقيد معمر القذافي الطرف الوحيد الذي تحلى بالصراحة الكافية والجرأة المطلوبة لمجابهة هذه المسألة بصورة مباشرة ومن دون أي لف أو دوران: بما أن العروبة هي الاسلام، لم يتردد الرئيس القذافي طويلاً أمام النتيجة المنطقية المترتبة على هذا الموقف الاسلاماني. لذلك قام بتوجيه دعوة علنية واسعة للمسيحيين العرب للتخلي عن دينهم والدخول في الاسلام. قال القذافي:

«أما إذا وجدت في أمة واحدة أديان عدة، أي ان أبناء هذه الأمة يعتقدون بأديان عدة فإن هذا وضع شاذ. كما هو الآن في الوطن العربي. إذ من الشاذ أن يكون فيه عربي غير مسلم. فالعربي غير المسلم موقفه خاطىء ويجب أن يكون مسلماً ويصحح موقفه. لا يجوز أن تكون من الأمة ودينك غير دين الأمة. فالقومية والدين وجهان لعملة واحدة. أما فيما يتعلق بالمسيحيين في الوطن العربي، وأولاً لا بد من التأكيد على أن المسيح قد بعث الى الاسرائيليين، فإذا كنت اسرائيلياً فلا بأس أن تكون مسيحياً... إذن يجب أن يعتنقوا (أي المسيحيين العرب) الاسلام، وإلا فانهم يجعلون أنفسهم في موقع الاسرائيليين بالروح، فدين القومية العربية هو الاسلام... ومن الخطأ أن تكون عربياً ومسيحياً. وستبقى المشكلة قائمة طالما انك عربي وتعيش على الأرض العربية وفي الوقت نفسه تبقى روحك اسرائيلية... ولا يمكن أن يكون الجسم عربياً، والروح اسرائيلية»[٥٠].

يبقى أن نعرف ماذا سيكون رأي الاسلامانيين وموقفهم لو أقدمت أنديرا غاندي، مثلاً، على طرح تحليل مشابه يوحد بين الديانة الهندوسية والقومية الهندية (كان هذا موقف الزعيم

(٥٠) مقابلة مطولة مع السفير، ١٥/٨/١٩٨٠.

الهندي الوطني الكبير المهاتما غاندي مما ساعد الانكليز أكبر مساعدة على تقسيم شبه القارة الهندية) ويطرد العلمانية من على أرض البلاد ويدعو بالتالي جميع مسلمي الهند للدخول في الدين القومي إذ لا يجوز أن يكون الانسان من أمة ودينه غير دين الأمة، كما لا يجوز أن يكون الجسم هندياً والروح عربية؟!

(٣) ان عداء الاسلامانيين للقومية العربية والاشتراكية والحداثة يدفعهم إلى النواح المستمر على سقوط الدولة العثمانية والغاء الخلافة وكأنه كان بامكان تلك الدولة الهرمة المتفسخة داخلياً المستنفذة (منذ ما لا يقل عن قرن قبل انهيارها) جميع طاقاتها الحيوية وامكاناتها التاريخية، أن تبقى على قيد الحياة وتستمر. يوحي الاسلامانيون في أدبياتهم بأنه كان بامكانها أن تستمر بالفعل وتتعافى لولا تطرف النخب التركية المتغربة بقوميتها الطورانية من ناحية، وتطرف النخب العربية المتغربة أيضاً بقوميتها العربية من ناحية ثانية. ويرافق هذا النواح على الدولة العثمانية احالة للشرور الكبرى التي يعاني منها العرب والأتراك الى مصدر أساسي واحد هو ما اصطلحنا على تسميته بعصر النهضة بدعواته القومية والتحديثية (على خجلها) والعلمانية (على ضعفها) وبرموزه البشرية وبخاصة محمد علي الكبير في مصر وضباط الاتحاد والترقي ـ بخاصة مصطفى كمال ـ في المركز. كما يرافقه تمجيد للحركات السلفية، مثل الوهابية والسنوسية بصفتها حركات أرادت الدفاع عن الموروث الاسلامي التقليدي في وجه الغرب في حين أن تيار الحداثة والنهضة انتهى الى التبعية الكاملة للغرب(٥١).

(٥١) طبعاً انتهى ورثة الحركات السلفية إلى تبعية أعظم (وأشد ضرراً) للامبريالية والرأسمالية العالمية مما وصل إليه ورثة تيار الحداثة والنهضة، ولا يبدو ان الإسلامانيين يعيرون هذه الحقيقة كبير اهتمام!

يعتقد الاسلامانيون وحلفاؤهم ان عصر النهضة المذكور، باصلاحاته المفترضة وأفكاره التجديدية ومحاولاته في بناء الدولة القومية العربية العصرية، أدى الى تهميش الجماهير الشعبية من الحرفيين والتجار الصغار والفلاحين والقبائل[٥٢].

أو على حد تعبير اسلاماني آخر أدى «الانتقال من السلطنة الى الجمهورية» الى: «تهميش الشعب ودحره واستبعاده عن كل ساحة ثقافية أو سياسية أو اقتصادية» والى «ضرب امكانية ارضاء الحاجات المحلية للمنتجين أنفسهم... وتركيز الثروة في أيدي الأقلية وحرمان الأغلبية من ثمرة عملها...»[٥٣].

من يتتبع مناقشة هذا الموضوع في أدبيات الاسلامانيين يظن انه قبل عصر النهضة وقبل حكم محمد علي في مصر تحديداً كانت الجماهير الشعبية في ظل المماليك، تملك زمام أمرها وتسيطر سيطرة شبه كاملة على الساحات الثقافية والسياسية والاقتصادية، كما انها كانت على أهبة لأن تصبح سيدة القرار في «ارضاء الحاجات المحلية للمنتجين أنفسهم» وانها لم تكن محرومة من ثمرة عملها أبداً، ولا كانت ثروة البلاد في ذلك العصر الذهبي في أيدي أية أقلية محتكرة! لا مجال هنا لأي تبيان تفصيلي للزيف الكامل الذي تتخفى خلفه هذه الصورة الوردية الزاهية التي يوحي بها الاسلامانيون حول وضع الجماهير الشعبية تحت حكم المماليك وولاة الدولة العثمانية وقبل تهميشها المفترض على يد محمد علي باشا وعلى أثر الانتقال من السلطنة الى الجمهورية وعصر النهضة.

---

(٥٢) وجيه كوثراني، «دعوة لاعادة النظر في بعض موضوعات الفكر القومي العربي». في: **السفير**، ١٩٧٩/٣/٦. انظر نقد للدكتور علي محافظة لكوثراني في: **المستقبل العربي**، (بيروت) العدد ٢٢، كانون الأول/ديسمبر، ١٩٨٠. ص ١٤٤ ـ ١٤٨.

(٥٣) برهان غليون، **بيان من أجل الديموقراطية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٨)، ص ١٣ ـ ١٤. صدرت الطبعة الثانية للكتاب عام ١٩٨٠.

تكفي الاشارة الى أن الجبرتي عندما أراد التأريخ لسنة ١٢٠٩هـ اكتفى بالجملة التالية:

«لم يقع بها شيء من الحوادث الخارجية سوى جور الأمراء وتتابع مظالمهم».

أما هؤلاء الأمراء:

«فقد انقلبوا مع الباشا التركي وأجناد الوجاقات، مِنْسَراً من الطّغام، ومجموعة من البلطجية، يعيشون على سمعة بطولتهم العسكرية. وقد آذنت شمسهم بالمغيب، وسوف ينحل برمهم عندما يجيء مغامر آرنؤدي، من صنفهم وجبلتهم وان لم ينشأ مملوكاً، بل كان تاجر دخان، ليقضي على بقيتهم بواسطة أجناده الأرناؤد»[٥٤].

طبعاً ان جور هؤلاء الأمراء ومظالمهم المستمرة لم يقعا الا على كاهل هذه الجماهير الشعبية التي يقال لنا، باسقاط رومانسي ارتدادي تام، انها لم تصبح مهمشة ولا مستبعدة من الساحات السياسية والثقافية والاقتصادية الا بعد حلول ما يسمى بعصر النهضة ومرحلة الانتقال من السلطنة الى الجمهورية! بعبارة أخرى لا بد لمنطق الاسلامانيين من أن يوصل الى نتيجة عامة عقيمة تقول: ما كان يجب أن تكون نهضة ولا من ينهضون[٥٥]، والمطلوب منا بالتالي الوقوف الى جانب السلطان عبدالحميد ضد مدحت باشا، والى جانب جمال باشا الوحدوي ضد شهداء ٦ أيار الانفصاليين، والى جانب الباب العالي المستسلم للاحتلال الغربي لتركيا ضد مصطفى كمال الذي أنقذ بلاده من الاحتلال نفسه انطلاقاً من

(٥٤) حسين فوزي، سندباد مصري، (دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٦)، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(٥٥) في فترات الانهيار الوطني والإخفاق العام من الطبيعي ان تظهر مثل هذه الدعوات، تماماً كما تظهر عادة دعوات مماثلة، بعد فشل الانتفاضات الشعبية المسلحة، تقول ما كان يجب حمل السلاح بدلاً من القول كان ينبغي حمل السلاح بعزم أشد وباقدام أكبر وبتنظيم أفضل وبوعي أرقى لطبيعة الأعداء ولمهمات القوى الثائرة.

أنقره[٥٦]، والى جانب مضطهدي طه حسين وضد قضيته وقضية حرية الفكر والتعبير، الى آخر ذلك من هذه المواقف المقلوبة وغير المشرفة أبداً. في الواقع إذا دفعنا منطق الاسلامانيين الى حدوده القصوى يكون من الأفضل لو لم يعرف العالم العربي ظواهر مثل طه حسين أو توفيق الحكيم أو نجيب محفوظ أو أدونيس أو خليل حاوي، لأن كل واحد منهم مثل شكلاً من أشكال التعبير الفكري والفني المستورد من الغرب هي على التوالي: النقد والمسرحية والرواية والشعر الحديث[٥٧].

يؤدي هذا التمجيد الزائف والمزور للماضي الاسلامي القريب بالاسلامانيين الى البحث الحثيث عن جيب باق هنا أو هناك من البنى الاجتماعية أو الاقتصادية أو الثقافية الموروثة عن عصر ما قبل النهضة ـ لم يفسده الغرب بعد ولم تمسه يد العصرنة والتحديث حتى الآن ـ ليكون المنطلق الجديد للخلاص الوطني العربي.

ويبدو لي أن النموذج الأعلى لمثل هذه البنية التقليدية التي يريدون

---

(٥٦) هنا لا بد من الاشارة إلى ان بعض الاسلامانيين يبرهنون عن حاجة ماسة إلى كثير من الشجاعة الأدبية والجرأة المعنوية عندما يأخذون مجدهم في التهجم على مصطفى كمال بمقارنته بأنور السادات وشاه ايران في حين ان أوجه الشبه بين زعامة أتاتورك وسياساته التجديثية من ناحية وبين زعامة عبدالناصر وسياساته التحديثية أيضاً من ناحية ثانية، هي التي تفقأ العين وليس غيرها (مع حفظ الفوارق الزمانية والمكانية والدولية، بطبيعة الحال). أنظر: سعد محيو وغ. أبو مصلح، في: **السفير**، ٦، و٢٢/١/١٩٧٩.

(٥٧) يبدو ان الأديب والناقد الياس خوري قد تنبه أخيراً إلى خطورة الدعوة الاسلامانية ورجعيتها وعدميتها على هذا الصعيد ـ وهو الذي كتب ما كتب سابقاً في تسويغها والدفاع عنها ـ فوجه التحذير التالي قائلاً: «أزمة الانتماء هذه تطرح مشكلات خاطئة، وبالغة الخطر، لأنها باسم قضية حقيقية، وباسم أصالة لا بد منها لكل ابداع، تقوم بالدعوة إلى قيم ثقافية اظلامية.. فباسم أزمة الانتماء، التي يشعر الجميع بثقلها، تكبر الدعوات العصبية، وشبه القبلية، وباسم الأزمة نفسها ترتفع القيم الثقافية البائسة لتعيد النظر بانجازات اعتقدنا لفترة انها حسمت فتجري العودة إلى العمود الخليلي وترفض قصيدة النثر وتمجد القصة ـ الحدوتة التي ما تزال متخلفة عن الرواية الطبيعية الأوروبية التي تدعي التمثل بها». **السفير**، ٢٦/١١/١٩٨٠.

كان موجوداً في اليمن السعيد تحت حكم الأئمة وسيوف الاسلام. وحتى لا يقال للاسلامانيين بأن هكذا بنية اجتماعية متخلفة الى أقصى الحدود ومعزولة جداً لا يرجى منها أي خلاص كان (وطني أو غير وطني) ينزلق الاسلامانيون الى نوع من النسبية العدمية القائلة بأن معايير التخلف والتقدم أتت أصلاً من الغرب وتنطبق بالتالي على أوروبا فقط وليس على الاسلام والشرق[٥٨]. أي بالنسبة لنا لا يوجد ثمة شيء اسمه تقدم أو تخلف[٥٩]. تصوروا مفكراً أوروبياً في العصور المظلمة وهو يبرر التخلف الأوروبي بالقياس الى الدولة العباسية المزدهرة بقوله لا يوجد تقدم ولا يوجد تخلف لأن ما ينطبق على أوضاع النسق الشرقي وصناعاته وتجارته وعلومه وثقافته ومستويات انتاجه العالية لا ينطبق علينا في أوروبا ولا علاقة له بنا، نحن متقدمون بمعايير نسقنا الحضاري واستناداً الى «أطرنا المرجعية النظرية والمنهجية» وهم متقدمون أيضاً بمعايير نسقهم واستناداً الى «أطرهم المرجعية النظرية والمنهجية» التي لا علاقة لنا بها، لأن القول بتخلف أوروبا يعني أصلاً تخلفها عن الامبراطورية الاسلامية الغريبة وهذا مروق في الدين والدنيا وغير جائز على الاطلاق!

وبالامكان الاشارة هنا الى أن دعاة «القيم الثقافية الاظلامية» في أوروبا ذلك العصر شنوا حربهم أيضاً على دخول الفلسفة الرشدية العقلانية المستنيرة والمتقدمة الى الحياة الفكرية والثقافية الغربية باسم «الأصالة» وتحت شعار صيانة «الأطر المرجعية النظرية والمنهجية» الخاصة بالنسق المسيحي ـ الغربي وحده.

استناداً الى هذا المنطق ـ الوضعي جداً والالتصاقي جداً والعدمي جداً ـ الذي يروج له الاسلامانيون لا يجوز وصف البنى

(٥٨) أنظر: وجيه كوثراني، **السفير**، ٦/٣/١٩٧٩.
(٥٩) أنظر: حازم صاغية، **السفير**، ٨/٢/١٩٧٩.

الاجتماعية الموروثة في بلد مثل اليمن السعيد بالتخلف على الرغم من الوقائع التالية: ففي سنة ١٩٦٢ لم يكن في اليمن السعيد سوى خمسة عشر طبيباً جميعهم من الأجانب، ولم يكن عدد الأسرّة في مستشفيات البلاد كلها ليزيد على الستماية سرير، وكان ما يزيد على ٥٠ بالمئة من الجماهير الشعبية غير المهمشة بعد يعاني من الأمراض الزهرية والتناسلية، و٨٠ بالمئة منها يعاني من التراخوما. كذلك لم تكن الدولة، التي لم يمسها تيار الغربنة والحداثة بعد، تصرف فلساً واحداً على التعليم ولم يكن في اليمن جميعها مدرسة واحدة، كما ان أقل من ٥ بالمئة من الأطفال كانوا يرتادون الكتاتيب التقليدية لتعليم حفظ القرآن. لم يكن في اليمن كلها أية طرق معبدة أو سكك حديدية أو مصانع وكان معدل الدخل الفردي لا يتجاوز ٧٠ دولاراً في السنة، ولن أذكر شيئاً حول وفيات الأطفال. أوَ ليس هذا هو التخلف بعينه والتهميش الجماهيري بذاته مهما كان منبع المعايير التي يريدوننا أن نستخدمها في قياس مثل هذه الظواهر ومحاكمتها؟ استنتاج اسلاماني طبيعي: هذه التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السعيدة التي لم يمسها غرب ولم تصل اليها حداثة ولم تسمع بعصرنة ولم تستهوها أية أيديولوجية قومية أو علمانية أو اشتراكية لم تصبح منطلقاً للخلاص الوطني لأن مجموعة من الضباط الصغار (والأحرار) قاموا بتخريبها. كيف؟

نسجاً على ما يقوله وجيه كوثراني: «عبر صعودهم الاداري العسكري ذي الطابع الفردي»، وعبر «اعدادهم في مدارس مصر وسوريا ذات التوجهات الأوروبية والتحديثية والقومية»، وعبر «تمثلهم الجديد لفكرة الدولة القومية الناصرية القوية الناتجة أصلاً عن الثقافة الأجنبية المستمرة منذ عصر النهضة»، لم يكن هؤلاء الضباط الأحرار «أسرة سلاطين جدد»، ولا «أمراء مستولين»

ولا «ولاة أطراف» ولا حتى «يمينيـين أو اسلاميين»، بل مخربين تحديثيين فقط»[٦٠].

(٦٠) أنظر: وجيه كوثراني، **وثائق المؤتمر العربي الأول**، ص ٤٣ ـ ٤٤.

الفصل الثاني

أدونيس
والنقد المنفلت من عقاله(*)

(١)

كتب أدونيس في العدد الأخير من مجلة «مواقف» رداً على النقد الذي كنت قد وجهته الى بعض كتاباته وآرائه «الاسلامانية» المنشورة مؤخراً[1]. ورد نقدي في القسم الثاني من مقال طويل صدر في مجلة «الحياة الجديدة» تحت عنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، تناولت في قسمه الأول كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق» بالنقد والتقييم[2].

قسم أدونيس رده الى قسمين، قدم القسم الأول تحت عنوان: «العقل المعتقل» والقسم الثاني تحت عنوان «جنون اتهام الآخر كما يتجلى عند صادق العظم». وقبل أن أتعرض لمحتوى ما جاء في رده أريد التعليق على «تهمة» من نوع معين وجهها لي في القسم الأول من نقده. اتهمني بالايحاء صراحة، في «الاستشراق والاستشراق معكوساً»، بأن ادوارد سعيد «عميل للمخابرات الأميركية وللسياسة الأميركية اجمالاً»[3]. بالاضافة الى ذلك أقول

(*) نشرت في: مجلة **دراسات عربية** (بيروت) العدد ٤، شباط/فبراير ١٩٨٢.

(١) مجلة **مواقف**، العدد ٤٣، خريف ١٩٨١، ص ٣ ـ ١٠ وص ١٥٦ ـ ١٦٠.

(٢) يجد القارىء الذي يرغب في تدقيق المناقشة بيني وبين أدونيس نص رده ملحقاً بهذا المقال.

(٣) مجلة **مواقف**، العدد ٤٣، ص ٨، هامش ٢.

اني سمعت تعليقات كثيرة، من زملاء وأصدقاء ومعارف، حول هذه التهمة التي يفترض أني وجهتها الى ادوارد سعيد في نقدي لكتابه، كما وجهت لي استفسارات شخصية متعددة ومتنوعة المصادر حول حقيقة ما يفترض اني قلته عن علاقة ادوارد سعيد بالسي آي ايه في النقد الذي نشرته لكتاب «الاستشراق». لا بد لي أن أذكر هنا أن أول من وجه لي هذا النوع من الاتهام كان ادوارد سعيد نفسه، في رسالة شخصية غاضبة جداً ومليئة بالشتائم غير الأكاديمية، بعثها من جامعة كولومبيا، بعد قراءته لمخطوط النسخة الانكليزية من نقدي لكتابه. بسبب كل ذلك يهمني جداً ايضاح موقفي بدقة من هذه الدعوى، كما أشكر أدونيس لإتاحته لي الفرصة المناسبة لتقديم هذا الايضاح علناً، بنقله المسألة من مستوى التداول الخاص الى مستوى التداول العام.

يدور النقاش هنا حول «فهم» و«تفسير» و«نقد» بعض قناعات ادوارد سعيد الواردة في كتاب «الاستشراق» والتي يمكن تلخيصها بجلاء في النصين التاليين:

> «يشكل العالم العربي اليوم تابعاً فكرياً وسياسياً وثقافياً للولايات المتحدة. لا تبعث هذه العلاقة على الأسى بحد ذاتها، لكن الشكل المحدد الذي تتخذه علاقة التبعية هذه هو الذي يبعث على الأسى»[٤].

وكي لا يقال بأني انتزعت هذا النص من سياقه، أذكر بأن كلام

---

(٤) ادوارد سعيد، **الاستشراق**، الاصل الانكليزي، ص ٣٢٢.

Edward Said, **Orientalism,** (New York: Pantheon Books, 1978).

الترجمة الفرنسية، ص ٢٤٧.

L'Orientalisme (Paris: Editions du Seuil, 1980).

الترجمة العربية، ص ٣١٩. **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١). عندما نشرت نقدي لكتاب ادوارد سعيد باللغة العربية لم تكن ترجمة كمال أبو ديب قد صدرت بعد، لذلك قمت شخصياً بترجمة جميع النصوص التي استشهدت بها من كتاب **الاستشراق**.

ادوارد سعيد هذا جاء بعد مناقشة نقدية عنيفة لبرامج الدراسات العربية والاسلامية المعاصرة في الجامعات الغربية عموماً والأميركية على وجه التخصيص (وهي البرامج التي حلت، الى حد كبير، محل الاستشراق التقليدي).

أما النص الثاني فيؤكد التالي:

«تنطوي منظومة الأفكار الأيديولوجية الخيالية التي أطلقت عليها اسم الاستشراق على نتائج خطيرة ليس لأنها مرفوضة فكرياً فحسب، بل لأن للولايات المتحدة توظيفات(*) هائلة حالياً في الشرق الأوسط تفوق في حجمها ما هو قائم في أية بقعة أخرى على وجه الأرض. مع ذلك نجد أن الخبراء في شؤون الشرق الأوسط الذين يقدمون المشورة الى صانعي السياسة مشبعين، واحداً واحداً ومن دون استثناء، بالاستشراق. لذلك يظل الجزء الأعظم من هذه التوظيفات مبنياً على الرمال، لأن الخبراء يقدمون توجيهاتهم لصنع السياسة استناداً الى تجريدات رائجة، مثل النخب السياسية والتحديث والاستقرار التي لا تتعدى، في معظمها، كونها القوالب الاستشراقية القديمة مطروحة بلباس مصطلحات علم السياسة. وقد برهنت معظم هذه المصطلحات على عجزها الكامل عن وصف ما جرى مؤخراً في لبنان أو ما جرى قبله على صعيد المقاومة الشعبية الفلسطينية لاسرائيل»(٥).

يبدو لي أن تهمة الايحاء الصريح بأن ادوارد سعيد عميل للمخابرات الأميركية (وهي التهمة التي وجهها لي أدونيس رسمياً) أتت نتيجة فهمي وتفسيري لوجهات نظر مؤلف كتاب «الاستشراق»

(*) استثمارات، مصالح.

(٥)الاستشراق، الأصل الانكليزي، ص ٢٢١، الترجمة الفرنسية، ص ٢٤٦، الترجمة العربية ص ٢١٨.

المتضمنة في النصين السابقين (والسياق العام الذي احتواهما) بالاضافة الى نقدي للرسالة السياسية الضمنية التي يحملها الكتاب. تلخص فهمي للنصين المذكورين وتفسيري لهما بالنقاط التالية[٦]:

(أ) التعبير عن الدهشة لانصباب اعتراض ادوارد سعيد وأساه ليس على تبعية العالم العربي الفكرية والسياسية والثقافية للولايات المتحدة الأميركية، بل على الشكل المحدد الذي تتجلى فيه هذه التبعية والأسلوب السيىء الذي تمارس به (من جانب المتبوع وليس التابع طبعاً) ليس الا. ولا بد لهذه الدهشة من أن تزداد عندما نذكر أن ادوارد سعيد اشتهر وعرف بعد عام ١٩٦٧ بكونه مفكراً تقدمياً يسارياً ومعادياً للامبريالية، الى آخر ذلك مما هو موصوف به.

(ب) الاستنتاج من النصين المذكورين وسياقهما العام أن ادوارد سعيد يريد، في الحقيقة، الاسهام في تحسين شروط علاقة التبعية والتخلص من جوانبها السيئة (بما يخدم الجانب التابع) وليس الدعوة للتخلص منها كلياً وتحطيمها نهائياً. لذلك وجه لومه ونقده الشديدين الى الولايات المتحدة (وليس الى التابع) لأنه يعدها المسؤولة أساساً عن «الشكل» المتردي (والباعث على الأسى) الذي تتخذه هذه العلاقة مع العالم العربي في الوقت الحاضر. وبتحديد أكبر وجه ادوارد النقد واللوم الى مجموع الخبراء والاختصاصيين الأميركيين في شؤون الشرق الأوسط (والعالم العربي والاسلامي) الذين يقدمون النصح والمشورة والتوجيه الى صانعي السياسة الأميركية لأنهم لم ينجحوا بعد في تخليص أنفسهم من

(٦) انظر: الاستشراق والاستشراق معكوساً، ص ٢٣ ـ ٢٥ من هذا الكتاب.

«منظومة الأفكار الأيديولوجية الخيالية» التي صنعها الاستشراق عبر تاريخه الطويل وأورثهم اياها. في الواقع حذر ادوارد هؤلاء الخبراء والاختصاصيين وأسيادهم من صانعي سياسة الولايات المتحدة بأنهم ما لم ينظروا نظرة واقعية جديدة الى العالم العربي بمعزل عن تجريدات الاستشراق وتعميماته وأوهامه فان المصالح الأميركية في الشرق الأوسط تبقى مستندة الى أسس من الرمال المتحركة لا أكثر.

(ج) التأسف على ما بدا لي انه حرص شديد (وفي غير محله اطلاقاً) من جانب ادوارد سعيد على سلامة الاستثمارات أو التوظيفات الأميركية الهائلة في الشرق الأوسط وحرصه الأشد على «تفهيم» صانعي السياسة الأميركية ومستشاريهم من الخبراء في شؤون المنطقة بأن توظيفات امبراطوريتهم سوف تبقى مبنية على أسس من الرمال ما لم يقلعوا، جميعاً وبالسرعة المطلوبة، عن معالجة مشكلات الشرق الأوسط من خلال الأفكار الجاهزة والتصورات المصطنعة التي خلقها الاستشراق عبر تاريخه المديد (كل هذا واضح كلياً في النص الثاني).

لا شك أن هذا النقد ينطوي على اتهام «سياسي» من نوع معين لموقف ادوارد سعيد الفكري ـ السياسي من مسألة التبعية القائمة بين العالم العربي والولايات المتحدة، ولكن من دون أن يكون له أية علاقة اطلاقاً بتهمة العمالة للمخابرات الأميركية مما زعمه أدونيس وغيره ممن لم يقرأوا جيداً ما كتبت أو حتى ما كتب ادوارد سعيد قبل اطلاق أحكامهم. بعبارة أخرى، يتساءل نقدي: هل يجوز لمثقف مثل ادوارد سعيد، يقدم نفسه مفكراً تقدمياً معادياً للامبريالية وناقداً للاستشراق، ألا يجد ما يبعث على الأسى في علاقة التبعية العربية الفكرية والسياسية والثقافية للولايات

المتحدة؟ هل يجوز لمثل هذا المفكر والمثقف أن يبدي كل هذا الحرص على سلامة الاستثمارات والتوظيفات الأميركية في منطقة الشرق الأوسط التي يقول بنفسه إنها تفوق في حجمها اليوم كل ما هو قائم من توظيفات واستثمارات أميركية في أية بقعة أخرى على وجه الأرض؟ بالاضافة الى ذلك يقول نقدي ان كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق» هو سفر سياسي في العمق (وأدونيس هو القائل: «لا بد من التوكيد على أن العمل الثقافي لا ينفصل عن العمل السياسي، وان النضال الثقافي، انما هو، في جوهره، نضال سياسي»)[(٧)]. هدفه الجوهري خدمة «الشرق» عبر تحقيق تقويم لاعوجاج معين في «الغرب» يؤدي بدوره الى اصلاح الخلل الحاصل في علاقة التبعية بين الطرفين وتحسين شروطها. وبتحديد أدق تهدف رسالة الكتاب الى تنبيه صانعي السياسة وأصحاب القرار ومستشاريهم من الاخصائيين والخبراء في شؤون الشرق الأوسط في بلد مثل الولايات المتحدة الأميركية الى أنهم إذا أرادوا مستقبلاً «طيباً» لعلاقات بلدهم بدول الشرق الأوسط ومجتمعاته، وأسساً لاستثماراتهم في منطقتنا غير الرمال، عليهم أن يتبعوا سياسة من نوع آخر مغايرة للسياسة التي درجوا عليها (مثلاً: سياسة أكثر عدلاً وتوازناً بالنسبة للصراع العربي ـ الاسرائيلي ولقضية الشعب الفلسطيني وحقوقه الوطنية والسياسية الخ)، أي أن يرسموا سياسة جديدة تضع حداً للمظاهر المسيئة والمهينة من علاقة التبعية المتردية باستمرار بما يخدم، في التحليل الأخير، مصلحتي المتبوع والتابع معاً. ويؤكد ادوارد سعيد مراراً وتكراراً ان مثل هذا التحول المطلوب في السياسة الأميركية غير ممكن أو وارد طالما بقيت عقول ونفوس صانعيها والمشرفين على رسمها وتنفيذها خاضعة خضوعاً كلياً للجهاز الذهني والمعرفي والتصوري الذي بناه الاستشراق. ويحمل

(٧) مواقف، (بيروت)، العدد ٣٤، شتاء ١٩٧٩، ص ١٦٠.

كتابا ادوارد سعيد المتممين لدراسته عن الاستشراق («المسألة الفلسطينية»[٨] و«تغطية الاسلام»[٩]) الرسالة الفكرية ـ السياسية عينها ولكن بصورة أكثر نصاعة وجلاء بسبب الطبيعة السياسية المباشرة للموضوعين المطروحين فيهما. على سبيل المثال، يصر ادوارد سعيد في كتابه عن القضية الفلسطينية ان الجهاز المعرفي الاستشراقي هو المسؤول، بالدرجة الأولى، عن دفع الدوائر الغربية الحاكمة والسواد الأعظم من الأوساط الأكاديمية في الغرب (خصوصاً المؤثرة في صنع السياسة والقرار) الى تزوير الحقيقة حول كفاح الشعب الفلسطيني من أجل حق تقرير مصيره وتشويهها. وينسجم هذا المنحى في تحليله كلياً مع فهمه لطبيعة الامبريالية بصفتها حركة تستند الى «مقومات فلسفية بالدرجة الأولى واقتصادية واقليمية بالدرجة الثانية»[١٠]. لذلك لا نجانب الصواب كثيراً إذا قلنا إن الخلاصة الأكثر عمقاً التي يصل اليها كتابه «الاستشراق» تفيد التالي: الاستعمار هو أعلى مراحل الاستشراق!

يقول نقدي كذلك ان الرسالة السياسية الجوهرية التي حملها كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق» هي تنويع جديد على نهج معروف وقديم في السياسة اليمينية العربية وفي الفكر اليميني العربي؛ إذ قد عاد ادوارد سعيد، على ما يبدو، الى كنفه بعد الفورة اليسارية التي مر بها أثناء الهبة التي انتجت اليسار الأميركي الجديد

---

(٨) **The Question of Palestine,** (New York: New York Times Books, 1979).

(٩) تغطيته إعلامياً وبخاصة في الولايات المتحدة الأميركية.

Covering Islam: How the Media and the Experts Determine how We See the World, (New York: Patheon Books, 1981).

(١٠) راجع مقاله: «الأصول الفكرية للامبريالية والصهيونية» في مجلة: **Gazelle Review,** Ithaca Press, London, No.2, 1977 pp. 47-52.

بسبب الحرب الفيتنامية. تؤكد الأطروحة الأساسية لهذا النهج، كما هو معروف جيداً، ارتباط حاضر العالم العربي ومصيره ومستقبله بشراكة مصلحية حيوية مع الغرب(*). مع ذلك يظل أمامنا السؤال الملح: لماذا تبقى السياسة الأميركية (أو الغربية عموماً) في منطقتنا على هذه الدرجة من السوء بحيث يبدو وكأنها لا تحمل على محمل الجد علاقة «الشراكة المصيرية» هذه، ولا تنظر نظرة واقعية الى مصالحها «الحقيقية» في بلادنا، كما انها لا تراعي بما فيه الكفاية مصالح شركائها الجديين في المنطقة؟ معروف أن النهج اليميني العربي التقليدي جهد عبر تاريخه الحافل على انتاج نمط من الفكر السياسي التسويغي، على مستويات متفاوتة من الرفعة والابتذال، هدفه الاجابة عن هذا السؤال بصورة تخدم استمرارية هذه «الشراكة الحيوية» وحمايتها من القوى الاجتماعية والسياسية المعادية لها (تراوحت الاجابات بين فجاجة الزعم بسيطرة اليهود على الاقتصاد الأميركي ورهافة حساب موازين الضغوط والقوى التي بمقدور اللوبي اليهودي ـ الصهيوني ـ الاسرائيلي توليدها داخل المؤسسة الحاكمة الأميركية). أما الجواب اليميني الأكثر دقة وحذاقة ولطافة وعصرية فقد أتانا على لسان ادوارد سعيد ليؤكد ـ بعد تحليل لامع وممتع ومفيد ومعقد بلا أدنى شك ـ أن العلة تكمن حقاً في تلك المنظومة من الأفكار الخاطئة والتصورات الأيديولوجية الزائفة والأوهام الموروثة التي بناها الاستشراق الغربي حول الشرق عموماً (والشرق الاسلامي على وجه الخصوص) التي تسيطر سيطرة تامة على عقول راسمي السياسة الأميركية وصانعيها ومنفذيها، وتهيمن على أذهان مستشاريهم وموجهيهم من الخبراء والاختصاصيين والعلماء وتعمي بصيرتهم!

(*) بالمعنى السياسي العادي لعبارة «الغرب» لا اكثر.

نعم، لقد اتهمت ادوارد سعيد في مقالي «الاستشراق والاستشراق معكوساً» بالرجوع الى حظيرة الفكر اليميني، والى كنف المواقف السياسية العربية اليمينية، وبتقبل مطالبها وتطلعاتها (الغربية دوماً) وبتسويغ كل ذلك على طريقته الخاصة. إلا أن هذا النقد شيء وتهمة العمالة للمخابرات الأميركية شيء آخر تماماً. وأنا آسف جداً أن يكون مثل هذا التفريق الأولي والبسيط قد فات شخصاً بمستوى أدونيس. ان أحداً لم يتهم وليد الخالدي، مثلاً، بالعمالة للمخابرات الأميركية على الرغم من يمينيته المشهورة جداً والمنظرة جيداً، وعلى الرغم من ولائه الأيديولوجي الصريح والتام للغرب، وعلى الرغم من أنه ينشر أهم مقالاته حول القضية الفلسطينية في مجلة «فورين أفيرز»، المنبر الفكري ـ السياسي المعروف لوزارة الخارجية الأميركية، حيث يقدم «نصائحه» و«ارشاداته» و«اجتهاداته» للصفوة الأميركية الحاكمة (التي تنشر المجلة المذكورة وتقرأها وتتأثر بها) في محاولة «لتفهيمها» أفضل السبل لتسوية القضية الفلسطينية تسوية متوازنة وعادلة بما يتناسب مع المصالح الأميركية «الحقيقية» في العالم العربي وسلامتها على المدى الاستراتيجي الطويل وبما يتلاءم مع إبعاد شبح الشيوعية وخطر الاتحاد السوفياتي عن المنطقة[11]. يضاف الى ذلك أن ادوارد سعيد لا يخفي على الاطلاق عضويته في «مجلس العلاقات الخارجية»[*]، أي الهيئة المسؤولة عن اصدار مجلة «فورين أفيرز» عينها (وغيرها من الكتب والنشرات والدراسات الخ، المتعلقة

(١١) راجع مقاله: «التفكير بما لا يمكن التفكير به: دولة فلسطينية ذات سيادة». **فورين افيرز** تموز/يوليو ١٩٧٨، العدد ٤، ص ٦٩٥ ـ ٧١٣. الترجمة العربية (دون المستوى المطلوب)، **النهار العربي والدولي**، ٢٤ حزيران/يونيو ١٩٧٨، ص ١١ ـ ١٢. أنظر تصويبات وليد الخالدي للترجمة في **النهار العربي والدولي**، ١٥ تموز/يوليو ١٩٧٨، ص ٩. كذلك راجع مقاله الأخير في «**فورين افيرز**»، أيضاً: «السياسة الاقليمية: نحو سياسة أميركية إزاء القضية الفلسطينية»، صيف ١٩٨١، العدد ٥، ص ١٠٥٠ ـ ١٠٦٣.

(*) The Council on Foreign Relations.

بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية) والتي تتألف من مجموعة واسعة من كبار الخبراء والاختصاصيين والبروفسورات ورجالات السياسة والدولة المهتمين بالسياسة الخارجية الأميركية ونجاحها والمنغمسين في شؤونها وشجونها. وأذكر هنا، على سبيل المثال وليس الحصر، اسم السيد ونستون لورد لأنه رئس مجلس العلاقات الخارجية لسنوات عديدة وكان قد شغل مناصب مثل: «المعاون الخاص» لهنري كيسنجر في فترة تألقه السياسي، عضو مجلس الأمن القومي الأميركي، المسؤول عن الشؤون العسكرية والسياسية والاقتصادية في وزارة الخارجية الأميركية، مدير هيئة التخطيط السياسي في الوزارة نفسها. لذلك لا أعتقد اني تجنيت على أحد عندما أخذت على ادوارد سعيد في «الاستشراق والاستشراق معكوساً»[١٢] ارتداده، في التحليل الأخير، الى مواقع المستشرقين الكلاسيكيين الذين انتقدهم أيما انتقاد ولامهم أيما لوم في كتابه بسبب صلاتهم المعروفة ـ كأخصائيين وخبراء وأساتذة جامعات ـ بحكومات دولهم الاستعمارية والامبريالية.

لذلك اختتمت نقدي لكتاب «الاستشراق» بالفقرة التالية:

> «هنا يبدو لي أن الدائرة قد اكتملت، لأن ادوارد اختتم كتابه على الطريقة الاستشراقية الكلاسيكية النموذجية عندما لم يجد ما يبعث على الأسى أبداً في علاقة التبعية الفكرية والثقافية والسياسية السائدة بين الشرق (الشرق الأوسط) والغرب (الولايات المتحدة) وعندما قدم نصيحته الى صانعي السياسة الأميركية وخبرائهم واختصاصييهم حول أفضل الأساليب لتمتين الأسس التي يمكن أن تستند اليها التوظيفات الأميركية في الشرق الأوسط وأفضل الطرق لتحسين شروط علاقة التبعية المذكورة وذلك بتحرير أنفسهم من أوهام الاستشراق الضارة

(١٢) أنظر ص ٢٣ ـ ٢٥ من هذا الكتاب.

وتجريداته البائسة، وعندما نسي أو تناسى انه لو قام هؤلاء الخبراء والاختصاصيون وأسيادهم باتباع نصيحته سيجد الشرق عندئذ في الامبريالية الأميركية عدواً أعظم هولاً مما يجد فيها الآن»[١٣].

(٢)

بعد الانتهاء من التهمة «المخابراتية» انتقل لمناقشة أبرز الموضوعات الواردة في صلب رد أدونيس، وسأبدأ بالتعليق على بعض النقاط التفصيلية:

(١) افتتح أدونيس القسم الأول من رده، الذي يحمل عنوان «العقل المعتقل»[١٤]، بالتأكيد التالي: «اعتقاد الانسان بأنه يمتلك الحقيقة هو مصدر كل قمع». وبعد ذلك ندد «بالتمذهب» عموماً ـ وبالتمذهب السياسي والأيديولوجي على وجه الخصوص ـ لأن التمذهب يعتقل عقل الانسان ويفضي الى الارهاب والطغيان. يستمد أدونيس عنوان رده ومعظم أفكاره وروح أحكامه من كتاب المفكر البولوني المعادي للشيوعية شيسلاف ميلوش الذي يحمل عنوان «العقل المعتقل»، والصادر في أوائل الخمسينات (عز مرحلة الحرب الباردة) والمترجم، بالتالي، الى عدد من اللغات الأوروبية الواسعة الانتشار مثل الانكليزية والفرنسية[١٥]. أفكار أدونيس، الواردة في رده، حول علاقة التمذهب بالارهاب

---

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) نشر أدونيس هذا الجزء من رده في صحيفة السفير البيروتية، ١٩٨١/١٢/٢٠. وفي اليوم التالي نشر اعتذاراً موجهاً إلى قراء السفير، عما «قد يكونون لاحظوه من تقطع واضطراب في مقالته» (١٩٨١/١٢/٢١).

(١٥) Milosz, Czeslaw, The Captive Mind, Vintage Books, New York, 1955. =

والطغيان، وحول صدور القمع عن اعتقاد الانسان بأنه يمتلك الحقيقة، حول الشبه القائم بين النتائج التي يؤدي اليها التمذهب الفكري والسياسي والأيديولوجي من ناحية وبين النتائج السلبية التي يوصل اليها التمذهب اللاهوتاني من ناحية ثانية، مشروحة كلها وبشكل جيد وتفصيلي في الكتاب الأصلي: «العقل المعتقل». حتى التوازي الذي يقيمه أدونيس بين العدو/ العميل الذي تجب تصفيته بالنسبة للتمذهب السياساني ـ الأيديولوجي، وبين الخارج / الكافر الذي تجب إبادته بالنسبة للتمذهب الديني ـ اللاهوتاني موجود بقوة ووضوح في كتاب «العقل المعتقل». في الواقع صدّر شيسلاف ميلوش كتابه بقول مأثور يندد بذلك الصنف من البشر الذين يعتقدون بأنهم يمتلكون الحقيقة وينعتهم بأوصاف قبيحة لا تبتعد كثيراً عن النعوت التي أطلقها أدونيس في رده على من يعتقد بأنهم يعتقدون بأنهم يمتلكون الحقيقة (ماذا نفعل بالأنبياء؟).

الفارق بين تناول هذا المفكر البولوني «للعقل المعتقل» وخصائصه، وبين تناول أدونيس للموضوع عينه هو وضوح الأول وتهرب الثاني من الافصاح. بيّن شيسلاف ميلوش، من دون أي التباس، أن الماركسية اللينينية أو الشيوعية هي التي تعتقل العقول (افرادياً وجماعياً) وترتد بها الى ما يشبه تعصب العصور الوسطى اللاهوتانية، في حين يفضل أدونيس اللف والدوران بالنسبة لهوية «المذهب» الذي اعتقل عقل البعض ممن قرأوه وشوهوا كلامه بما يتلاءم مع أذهان

= صدرت الطبعة الأولى من الترجمة الانكليزية (عن البولونية) سنة ١٩٥٣. شغل مؤلف الكتاب منصب الملحق الثقافي البولوني في سفارة بلاده في واشنطن قبل فراره والتحاقه بالولايات المتحدة نهائياً.

أصحاب المعتقد ومحتوى معتقدهم. مع ذلك لا يخلو رد أدونيس من بعض العبارات الموحية والأوصاف شبه الكاشفة حول طبيعة المذهب المقصود وهويته كما في اشاراته الى «المذاهب الأيديولوجية المادية والعقلانية» التي تفسر الدين على أنه انعكاس لواقع مادي، والى نزوع أصحابها لاحلال عبودية محل عبودية أخرى ولخلق أوثان جديدة نتعبد لها، والى العلماوية والمادية الخانقتين الخ[١٦].

وبمناسبة اثارة أدونيس لمسألة خلق الأوثان الجديدة بدلاً من القديمة والتعبد لها، لا شك أنه يذكر الكتاب الشهير الآخر الذي صدر في مرحلة اشتداد الحرب الباردة أيضاً، ووزع على نطاق واسـع جداً تحـت عنـوان: «الاله الذي أخـفق: ست دراسات في الشيوعية»[١٧] حيث ترددت آراء كثيرة من النوع الذي نشره شيسلاف ميلوش ويكرره أدونيس الآن في نسخة غير منقحة كثيراً، على الرغم من فوات الأوان وانكشاف فساد كل هذه البضاعة السياسية ـ الفكرية ورجعيتها، حتى عند أصحابها الأصليين، كما ثبت عبر الفضائح السياسية التي لحقت بمجلتي «انكاونتر» البريطانية و«حوار» البيروتية، وما كان يسمى «بالمنظمة العالمية لحرية الثقافة».

من ناحية ثانية، هل يمكن لمثقف ومفكر بمستوى أدونيس أن يقتنع حقاً وبصورة جدية أن «اعتقاد الانسان بأنه يمتلك الحقيقة هو مصدر كل قمع»؟ سؤال بسيط آخر: ألا يرى أدونيس أن لظاهرة القمع في الحياة الانسانية والاجتماعية

---

(١٦) **مواقف**، العدد ٤٣، ص ٥، ٧، ٩.

(١٧) **The God that Failed: Six Studies in Communism,** (London: Hamish Hamilton, 1950).

قدم للكتاب عضو مجلس العموم البريطاني ريتشارد كروسمان.

أسباباً ومصادر أعمق وأهم وأوسع من مجرد اعتقاد الانسان بأنه يمتلك الحقيقة؟! أوَليس صحيحاً ان عدد الذين اعتقدوا بأنهم يمتلكون الحقيقة (وأحياناً، انهم الحقيقة مجسدة) ولم يقمعوا كائناً من الكائنات هو عدد كبير في تاريخ البشرية، كما أن عدد الذين لم يعتقدوا في يوم من الأيام بوجود أية حقيقة (حتى يمتلكونها) وقمعوا بوحشية لا توصف وكلبية لا تجارى هو عدد كبير جداً أيضاً في مجرى التاريخ عينه؟ أوَليس من علامات اعتقال التبسيط الفج لعقل أدونيس ـ في مرحلته الاسلامانية على أقل تعديل ـ محاولته اختزال مصدر ظاهرة تاريخية واجتماعية خطيرة مثل ظاهرة القمع الى مجرد «اعتقاد الانسان بأنه يمتلك الحقيقة» لا أكثر؟ ما أسهل الحياة وأحلاها لو كان غياب هذا الاعتقاد سيؤدي أيضاً الى غياب القمع من حياة الانسانية؟

(٢) يحمل القسم الثاني من رد أدونيس عنوان: «جنون اتهام الآخر كما يتجلى عند صادق العظم». أحب أن أؤكد للقارىء ولأدونيس بخاصة أن مقالي «الاستشراق والاستشراق معكوساً» لم يصدر عن أي جنون طرأ عليّ مؤقتاً، بل هو نتيجة قرار عقلاني مدروس أدى بي الى اختيار صياغة مقالي بأسلوب نقدي «اتهامي» وفقاً لتقاليد النقاش الفكري السجالي وأصول الصراع الأيديولوجي الهادف، وهي تقاليد وأصول معروفة جيداً في تاريخ الفكر العربي ـ الاسلامي كما في تاريخ الثقافة الأوروبية وصراعاتها المشهورة. ان أحداً لم يتهم ادوارد سعيد بالجنون لأن كتابه «الاستشراق» سجالي حتى آخر لحظة ومليء بالاتهامات القاسية (ليس أقلها العنصرية) الموجهة ليس الى كبار المستشرقين فحسب، بل الى عظماء المبدعين من أمثال غوته وفلوبير وماركس. أضف الى ذلك أن أدونيس عدّ نقدي السجالي لبعض آرائه ووجهات

نظره «استهانة بكرامة الشخص البشري» على العموم، و«ازدراء للآخر» بالمطلق[١٨]. يعرف أدونيس جيداً أن هذه ليست المرة الأولى التي أنشر فيها مناقشة ذات طابع نقدي سجالي اتهامي. في الواقع، قام أدونيس بنشر بعض هذه المناقشات في مجلته «مواقف» كما أبدى اعجابه ببعضها الآخر، على الرغم من طابعها الاتهامي والتهكمي والنقدي اللاذع، ولم يقل في يوم من الأيام ان هذا الطراز من الكتابة السجالية ينطوي على «استهانة بكرامة الشخص البشري» من دون تحديد، وعلى «ازدراء للآخر» من دون تعيين! لكن يبدو أنه في اللحظة التي طال فيها نقدي مقالات أدونيس الاسلامانية ووجهات النظر الواردة فيها، تحول الى نوع من الجنون (الطارىء أو القديم لا أعرف) والى «استهانة بكرامة الشخص البشري» لا على التحديد، و«ازدراء للآخر» على العموم. أي لا يزعم أدونيس أن نقدي له قد ازدرى شخصه أو استهان بكرامته مثلاً، بل يزعم أن نقدي له هو «ازدراء للآخر» كآخر و«استهانة بكرامة الشخص البشري» بالمطلق!

وفقاً لتعداد أدونيس، تتلخص الاتهامات التي وجهتها له بالنقاط التالية: أدونيس مفكر اسلاماني، متعصب للعودة الى الاسلام، متعصب لروحانية الشرق، يعيد انتاج أسطورة الخصائص مقلوبة لصالح تفوق الشرق بروحانيته على الغرب[١٩]. هل في هذه الاتهامات (التي وجهتها بالفعل لأدونيس) والأحكام التي تنطوي عليها «استهانة بكرامة الشخص البشري» أو بكرامة مطلق إنسان؟ أو هل فيها ما يدل على أنها صادرة عن رغبة مجنونة طارئة أو مستديمة أصابت صادق جلال العظم؟ مهلاً يا أدونيس. قد يكون

---

(١٨) **مواقف**، العدد ٤٣، ص ٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨.

نقدي لاسلامانياتك سخيفاً أو مجحفاً أو جاهلاً أو ذاتياً أو صادراً عن عقل معتقل الخ، لكن كل هذا شيء و«الاستهانة بكرامة الشخص البشري» شيء آخر تماماً. كيف فاتك مثل هذا التفريق البسيط والبديهي؟ في مقابل ذلك، سأضع أمام القارىء لائحة بالنعوت التي نعتني بها أدونيس في رده: الجنون (المؤقت على أقل تعديل). قفا السلطة. جرأتي في اتهام أدونيس بالاسلامانية هي جرأة «مدع عام»، انها «جرأة شرطية». سلطوي. قمعي. أمارس الاستعباد[20]. عند هذا الحد أترك للقارىء مهمة الاجابة عن السؤال التالي: أيهما أقرب الى الاستهانة بكرامة الخصم في النقاش وازدراء شخصه (ولا أقول كرامة الشخص البشري بالمطلق) الاتهامات ذات الطابع الاسلاماني والأيديولوجي التي وجهتها الى أدونيس أم النعوت التي أطلقها على فكري وعقلي؟

تبقى التهمة التي أزعجت أدونيس أكثر من غيرها، على ما يبدو، وهي قولي في أحد هوامش «الاستشراق والاستشراق معكوساً»:

> «أذكر هنا بأن أدونيس قومي سابق، وعلماني سابق، واشتراكي ناصري سابق، ويساري متطرف سابق أيضاً»[21].

ومن علامات انزعاج أدونيس الزائد تصدير رده بالحكمة التالية:

> «الحية التي لا تستطيع أن تغير جلدها، تهلك. كذلك البشر الذين لا يقدرون أن يغيروا آراءهم، لا يعودون بشراً»[22].

أورد أدونيس هذه الحكمة كرد مباشر على التهمة المذكورة.

أريد أن أوضح، أولاً، ان ملاحظتي «المزعجة» وردت ضمن سياق

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨ و٩.

(٢١) **الاستشراق والاستشراق معكوساً**، ص ٣٦، هامش ٣٤ من هذا الكتاب.

(٢٢) البشر الذين لا يقدرون ان يغيروا آراءهم قد يهلكون نتيجة عنادهم وتحجرهم ولكنهم يظلون بشراً على أقل تقدير! ما الداعي إلى نزع صفة «البشرية» عنهم؟

التعليق على الموقف السلبي المستجد لأدونيس «الاسلاماني» من القـومية والاشتراكية والرأسمالية والعلمانية والماركسية بصفتها حركات ونظريات دخلت علينا نتيجة ارتمائنا العشوائي في أحضان الحضارة الغربية (وفقاً لتعابيره) في فترة ما يسمى بعصر النهضة والمـوصـوف عنـد أدونيس «بالفراغ أو التجويف داخل التاريخ الثقـافي العـربي»[٢٣] (يضاف الى ذلك إعلانه افلاس جميع هذه الأفكـار والنظريات لكونها نمت خارج المناخ الديني عندنا)[٢٤]. أريـد أن أوضـح، ثانياً، ان هدف ملاحظتي لم يكن الايحاء بأن الانتقـال من القومية الى الناصرية الى اليسارية الى الاسلامانية يشكل تهمة بحد ذاته، بقدر ما كان اثارة أسئلة من النوع التالي: هل كانت رحلة أدونيس من القـوميـة الى الاسـلامـانيـة مروراً بالناصرية والاشتراكية واليسارية المتطرفة تعبيراً عن نمو عضوي منتظم (يمكن استشفافه) في قناعاته الفكرية ومواقفه السياسية وتوجهاته الأيديولوجية أم كانت مجرد تعبير عن ضرورات التكيف مع المنـاسبـات الناشئة في حينها والتأقلم مع متطلبات الأجواء الثقـافية ـ السياسية المهيمنة مرحلياً؟ هل شكل تبديل أدونيس لآرائه وتنقله بين المواقع المذكورة تطوراً (يمكن استخلاص منحاه) باتجاه الأرقى والأعمق والأكثر تقدماً وتقدمية أم شكل خليطاً من المواقف والقفزات والمراوحات التي لا ينظمها أي ناظم جدي سوى اعتبارات الحالة الراهنة ولا يربطها أي رابط حقيقي سوى تأثيرات اللحظة السائدة؟

يبدو لي بديهياً ان طرح مثل هذه الأسئلة، بالنسبة للتبدلات التي تطرأ على مواقف وآراء شاعر كبير ومفكر هام مثل أدونيس، مسألة مشروعـة تماماً وليس فيها أي مساس بشخصه أو أية استهانة

---

(٢٣) **مواقف**، العدد ٣٦، شتاء ١٩٨٠، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٢٤) **مواقف**، العدد ٣٤، ص ١٥٧.

بكرامة الشخص البشري عموماً أو بكرامة مطلق انسان على وجه التحـديد. ولا أدعي بأني أملك أجوبة جاهزة ومتكاملة على هذا النـوع من الأسئلة، ولكني أدعي بأن مراجعـة نثـر أدونيس لا تساعدنا على تقديم أية اجابات ولو شبه دقيقة عليها، كما أدعي بأني مصيب، على وجه العموم، في نقدي لاسلامانياته الأخيرة.

(٣)

يتلخص أهم نقـد وجهه لي أدونيس في رده بقوله اني لا أحسن القـراءة ولا أفهم ما أقرأ، واني، بالتالي، أمعنت تشويهاً وتزويراً واجتزاء في كتاباته التي تناولتها بالنقد والتعليق. وكي يبرهن على ذلك أورد مقـاطع طويلة من مقالاته «الاسلامانية» التي كنت قد أشرت اليهـا واستشهـدت بمقـاطع منهـا في مقالي «الاستشراق والاستشراق معكوساً»[٢٥]. أما الاتهامات التي أراد أن ينفيها عن نفسه بهذه الطريقة فتتلخص بـ:

(أ) اتهامي له باعتماد نظرية استشراقية مقلوبة في فهم التاريخ العربي الاسلامي وتفسيره وتحديد طبيعة محركه الأول.

(ب) اتهامي له بتبني التعارض الاستشراقي المعروف بين الشرق والغرب بصورة معكوسة، أي لصالح تفوق الشرق على الغرب هذه المرة مع كل ما يترتب على هذا الموقف من نتائج مثل الأخذ بأسـطورة الخصـائص والتـرويـج لهـا (عـلى الطريقـة الاسلامانية). بعبارة أخرى، عرض أدونيس نصوصه، المأخوذة من مقالاته المعنية، ليبين للقارىء أن التهمتين المذكورتين لا علاقة لهما بمواقفه الحقيقية واني ألصقتها به زوراً وبهتاناً.

---

(٢٥) أنظر: مواقف، العدد ٤٣، ص ١٥٦ ـ ١٦٠.

لذلك يهمني جداً، في هذا المقام، أن أوضح للقارىء كيف أقرأ نثر أدونيس (أو بعضه على وجه الدقة) وكيف أفهمه. سأبدأ بـ «بيان الحداثة»[٢٦]: عندما أدرس البيان أريد، كأي قارىء جاد وجيد، أن أنفذ، في التحليل الأخير، الى جوهر ما يبغي قوله صاحب البيان ومؤلفه. أي أريد أن ألتقط (من وسط هذه الكتلة النثرية الهلامية نوعاً ما التي يسميها أدونيس «بيان الحداثة») جوابه عن السؤال الأساسي المطروح: ما هو المعنى الحقيقي والعميق للحداثة؟

الحداثة عند أدونيس (بمعناها الحقيقي والعميق) ليست الحداثة الزمنية، أي حداثة الارتباط «بالعصر». وهي ليست حداثة التغاير مع القديم من الأشكال والموضوعات. كما انها ليست حداثة المماثلة مع الغرب بصفته مصدر «الحداثة» بمستوياتها الفكرية والفنية. كذلك لا يكمن جوهر الحداثة ومعناها العميق في حداثة الاستحداث الشكلي أو المضموني بما يتناسب مع منجزات العصر وقضاياه. إذاً، ما حقيقة الحداثة؟ يجيب أدونيس: الحداثة، بمعناها الحقيقي والعميق، هي الابداع. وما هو الابداع؟ الابداع هو الابداع. هذا هو جوهر الحكمة الأدونيسية التكرارية التي ينطوي عليها «بيان الحداثة» في لبه. في الواقع، لا يحمل السؤال: «ما هو الابداع؟» أي معنى ضمن اطار الخطاب الأدونيسي لأن الابداع لا يوصف ولا ينعت إلا بذاته، كما انه لا يسند الا الى ذاته. بعبارة أخرى، عندما ننفذ الى الجوهر في «بيان الحداثة» نجد أنفسنا أمام مقولة ميتافيزيقية أولية اطلاقاً، لا تقبل التفسير ولا تحتاجه من ناحية أولى، ولكنها تفسر ـ بصورة من الصور ـ ما هو لا حق عليها ونابع منها من ناحية ثانية. أي يقع الابداع عند أدونيس، في التحليل الأخير، خارج الزمان والمكان والتاريخ والصيرورة المادية

(٢٦) **مواقف**، العدد ٣٦، ص ١٣٥ ـ ١٥٨. أعاد أدونيس نشر «بيان الحداثة» في كتابه: **فاتحة لنهايات القرن**، (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠)، ص ٢١٣ ـ ٢٤٠.

والبشرية عموماً. وبما أن الحداثة، بمعناها الحقيقي والعميق، ليست الا فعل الابداع الذي يصنعها أو يتجلى من خلالها، قطع أدونيس بحدة كل علاقة جوهرية للحداثة بالزمان، وبالعصر، وبالتغاير عن القديم، وبالمماثلة مع حضارة أخرى مجاورة مكانياً، وبالتجديد المضموني والشكلي مهما كان نوعه. يضاف الى ذلك أن أدونيس ينزع الى الكلام على الابداع بلغة لا تستخدم عادة إلا عندما يراد الاشارة الى الله. وحتى لا يقال بأني أفرض تفسيري الخاص على «بيان الحداثة» أقدم فيما يلي عينة من عبارات أدونيس لأبيّن نوع الصيغ التي يستعملها في كلامه عن الابداع:

(أ) «الابداع لا عمر له. لا يشيخ.. إذ ليست كل حداثة ابداعاً. أما الابداع فهو أبدياً، حديث»[٢٧].

(ب) «الابداع تحقيق دون نموذج. الابداع نموذج ذاته»[٢٨].

(ج) «فالابداع حضور دائم. وهو، بكونه حضوراً دائماً، حديث دائماً»[٢٩] (لا حاضر دائماً الا الله).

(د) «الابداع ليس تقدماً تقنياً أو نموذجياً، انه انبثاق ـ اكتشاف للأصل لا نهاية له»[٣٠].

(هـ) «لا وسيط، في الابداع، بين العدم والاسم. أن تولد وأن تسمّى فعل واحد»[٣١] (علم الله آدم الأسماء كلها).

(و) «انه سديم يتمرأى، يتصور ذاته»[٣٢].

هل يحتاج أدونيس الى كل الصفحات التي يتألف منها «بيان

(٢٧) مواقف، العدد ٣٦، ص ١٥٨.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠
(٣١) المصدر نفسه.
(٣٢) المصدر نفسه.

الحداثة» ليقول لنا إن الابداع هو الابداع؟ طبعاً لا. لأنه مع أن هذه المقولة هي جوهر البيان ولبه، لكنها ليست كل شيء فيه. يشرح أدونيس في بيانه أيضاً تجليات فعل الابداع في الزمان والمكان والتاريخ والمجتمعات البشرية كما يشير الى علاقته بالشرق من ناحية وبالغرب من ناحية ثانية، والى دوره في الشعر والفن والحداثة الى آخر ذلك من الموضوعات التي طرقها في البيان. لكن يجب أن نفهم بجلاء تام أن كل ما جاء في بيانه، اضافة الى مقولة الابداع، لا يقع الا ضمن دائرة الطوارىء والأعراض والأحوال لأن الابداع وحده هو الجوهر والأساس على حد تعبيره[٣٣]. كل هذا واضح في أحكام يطلقها مثل: «التاريخ في الأمم الحية جميعاً هو تاريخ الامكان، أي تاريخ الابداع»[٣٤] و«لأن مصير الشعوب... لا يكون انبعاثياً أو محاكاة لماضيها، مهما كان زاهراً، فالمصير يكون ابداعاً، أو لا يكون إلا انجراراً»[٣٥]. ويفرد أدونيس صفحة كاملة في بيانه للبرهنة على أن «الابداع في أساس الاقتصاد» أيضاً[٣٦].

بامكاني الآن أن أبيّن أني حين استشهدت بآراء أدونيس ونصوصه وعباراته في مقالي النقدي «الاستشراق والاستشراق معكوساً» لم أمعن تشويهاً وتزويراً في كتاباته، بل انتقيت تلك المقاطع منها التي تلتقط جوهر موقفه وأهملت، على العموم، ما يمس منها الموضوعات التي تقع ضمن دائرة الطوارىء والأعراض والأحوال ومعالجته لها. غير أن أسلوب أدونيس في الرد على نقدي اعتمد حشد مجموعة من النصوص لا تتناول الجوهر في «بيان الحداثة» (وغيره من مقالاته الاسلامانية التي نقدتها) بقدر

(٣٣) مواقف، العدد ٣٦، ص ١٥٨.
(٣٤) مواقف، العدد ٤٣، ص ٦.
(٣٥) مواقف، العدد ٣٤، ص ١٥٤.
(٣٦) مواقف، العدد ٣٦، ص ١٤٤.

ما تتناول الأعراض والأحوال وحدها. وعلى سبيل المثال، إذا قام ناقد باسترجاع مقولة أدونيس عن فعل الابداع الواقع خارج الزمان والمكان والتاريخ ثم تساءل، على سبيل النقد، ولكن ماذا عن الشروط الاجتماعية والتاريخية والبيولوجية والنفسية الخ، المكونة لفعل الابداع والضرورية لفهمه فهماً صحيحاً داخل الزمان والمكان وليس في الأزل والأبد؟ أجابه أدونيس: «بيان الحداثة» لا يهمل هذه الشروط أبداً، بل تكلم عنها مطولاً وشرحها باسهاب، وهاكم عينة من نصوصه حيث ورد ذكر التاريخ والمجتمع والاقتصاد والشعر والحداثة الخ. طبعاً لا يشكل رد أدونيس رداً بالمعنى الجدي للعبارة لأن الناقد قام بتوجيه نقده الى جوهر تصور أدونيس المثالي ـ الرومانسي للابداع، في حين أجاب هو بحشد من النصوص التي تتناول شرحه للأعراض والأحوال التي يفترض أن يتجلى فيها تصوره المثالي ـ الرومانسي للابداع لا أكثر(٣٧)! وهذا ما حدث لي بالضبط مع أدونيس. وهذه هي الطريقة التي رد بها على نقدي. بعبارة أخرى، إذا لم ننفذ بدقة وجلاء الى المقولة الجوهرية والحاسمة في «بيان الحداثة» ونقرأ تفاصيله على ضوئها، لا شك أننا سنجد فيه ما يكفي من الهلامية والبراعة في التوليف والصياغة بما يسمح لأدونيس، في الوقت نفسه، أن يخاطب نقاده من أصحاب الموقع الدنيوي المتحول بنصوص ترضيهم وتبين لهم انه حليفهم من ناحية أولى، وأن يخاطب، كذلك، نقاده من أصحاب الموقع السرمدي الثابت بنصوص ترضيهم أيضاً وتبين لهم انه حليفهم، من ناحية ثانية.

---

(٣٧) إن النتيجة المنطقية المترتبة على تصور أدونيس للابداع لا تسمح حتى بالكلام عن شروط اجتماعية واقتصادية وبيولوجية ونفسية مكونة لفعل الابداع لأن الابداع لا عمر له ولا يشيخ ويبقى أبدياً حديثاً في حين ان جميع الشروط المذكورة لها عمر وتشيخ ويستحيل ان تبقى أبدياً حديثة. طبعاً، يحاول أدونيس التهرب من إقرار هذه النتيجة بوضوح وقبولها بصراحة لما تنطوي عليه من مثالية ـ ميتافيزيقية ويفضل ابقاءها متضمنة في ثنايا النص والتباسات معانيه وغموض صياغاته المتعمَّد.

يعترض أدونيس بشدة على نقدي بقوله اني شوهت وجهات نظره عندما ناقشت تصوره للثنائية القائمة بين الشرق والغرب واتهمته، بالتالي، باعادة انتاج هذا التفريق الاستشراقي الكلاسيكي على الطريقة الاسلامانية المعكوسة، أي لصالح الشرق، مع ما يرافق هذه الثنائية من ترويج لأسطورة الخصائص. يرد أدونيس مؤكداً انه أوضح في «بيان الحداثة»: انه في الأصل لا غرب ولا شرق، بل في الأصل الانسان سائلاً، باحثاً. وان الشرق والغرب هما «وجهان لمشكلة واحدة. اخوان يبحثان». وان التمييز بينهما هو تمييز أيديولوجي استعماري فقط. وأورد نصوصاً بهذا المعنى تماماً[٣٨].
هنا أريد أن أرجع الى ما كتبه أدونيس في «بيان الحداثة» حول ما أسماه «قضية التعارض: شرق/غرب»[٣٩] لأميز مجدداً بين موقفه الجوهري من مسألة التعارض بين الشرق والغرب وبين الموضوعات المتفرعة عن هذا الجوهر مما يقع ضمن دائرة (ما أسميته سابقاً) الأعراض والأحوال والطوارىء من الأحداث والمتحولات.

رأينا أن المقولة الأولية والأساسية في «بيان الحداثة» هي الابداع. ولا يترك أدونيس مجالاً لذرة من الشك في أن الابداع متحقق أولاً وفي الأساس في الشرق وليس في الغرب. يقول بالحرف الواحد:

> «ابداعياً، أعني على مستوى الحضارة بمعناها الأكثر عمقاً وانسانية، ليس في «الغرب» شيء لم يأخذه من الشرق. الدين، الفلسفة، الشعر (الفن، بعامة) «شرقية» كلها. ويمكنكم أن تستأنسوا بأسماء المبدعين في هذه الحقول، بدءاً من دانتي حتى اليوم. فخصوصية «الغرب» هي التقنية، لا الابداع. لذلك يمكن القول إن الغرب، حضارياً، هو ابن للشرق. لكنه، تقنياً، «لقيط»: انحراف ـ استغلال، هيمنة، استعمار، امبريالية. انه، في دلالة أخرى، تمرد على الأب. وهو، الآن، لم يعد يكتفي

(٣٨) **مواقف**، العدد ٤٣، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.
(٣٩) **مواقف**، العدد ٣٦، ص ١٤٩ ـ ١٥٧.

بمجرد التمرد، وانما يريد أن يقتل الأب»[٤٠].

كذلك لا يتردد لحظة واحدة في استخلاص النتائج المنطقية والعملية المترتبة على هذا الموقف. لذلك نراه يصر كل الاصرار على ارجاع كل ظاهرة من ظواهر الابداع في الغرب الى أصولها الشرقية المزعومة. أو على حد تعبيره:

«لهذا كانت الابداعات الكبرى في الغرب، سواء أكانت دينية أم فنية أم فلسفية، تجاوزاً للتقنية، أي «شرقية» الينابيع. انها نوع من شرقنة الغرب»[٤١].

أي عندما يحدث ويبدع الابن «اللقيط» تقنياً، فانه يخرج عن طوره وطبيعته فلا يعود «غربياً»، بالمعنى الجوهري والعميق للعبارة، بل يرتد الى أبيه، الى أصله، فيتشرقن. لذلك يصف أدونيس الفيلسوف الألماني الوجودي مارتن هايدغر بأنه «غربي» الولادة، «شرقي» «الأصل» و«التكون»[٤٢] لأنه فيلسوف مبدع (خصوصاً في تفكيك الغرب)، على الرغم من أن هايدغر متعصب ايما تعصب ليس «لغربيته» فحسب، بل لالمانيته الضيقة أيضاً مما جعله يعلن أن فعل التفلسف لا يمكن أن يتم حقاً إلا بلغتين هما اليونانية والألمانية. وليس أكثر دلالة على تعصبه هذا أكثر من كونه أبرز المفكرين الألمان الذين تعاطفوا مبكراً مع النازية وأيدوها مما أوصله في ١٩٣٣ الى شرف من نوع معين: أول رئيس «قومي اشتراكي» (أي نازي) لجامعة فريبورغ. وألقى هايدغر، بمناسبة استلامه هذا المنصب، محاضرة شهيرة حول «دور الجامعة في الرايخ الجديد» مجّد فيها اشراقة شمس ألمانيا الجديدة والعظيمة. أما في كتابه المنشور عام ١٩٥٣، «مدخل الى الميتافيزيقا» فقد دعا

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥١.

أمتـه ـ الأمة المركز على حد تعبيره ـ الواقعة بين مطرقة همجية المجتمـع الروسي وسنـدان همجية المجتمع الأميركي، الى تحقيق رسالتها التاريخية والنهوض بمهمة تجديد البداية العظيمة للفكر الغربي ـ وهي المهمة التي لا يستطيع النهوض بها أي طرف آخر غير الشعب الألمـاني ـ وانقـاذ الانسان والوجود نفسه من حال العـدميـة والتردي التي وصلا اليها[٤٣]. يبدو ان هايدغر «شرقي الأصـل والتكـون» على الرغم من نفســه ومن قناعاته الفلسفية والسياسية الغربية كلها الى أقصى حدود الشوفينية. كذلك يؤكد أدونيس: ان الشعر الغربي الحديث في ذرواته العليا هو أيضاً نوع من الانتماء الى الشرق «أو نوع من شرقنة الغرب» (أي عودة به من خصوصيته التقنية العقلانية الى الينابيع الابداعية الأولى الفاعلة حقاً في الشرق وحده)، و«ان شعرية الشعر الغربي العظيم تتصل بخصـائص مشرقيـة: النبوة، الرؤيا، الحلم، السحر، العُجابية، التخييل، اللانهاية، الباطن أوما وراء الواقع، الانـخطاف، الاشراق، الشطح، الكشف... الخ»[٤٤].

عند أدونيس:

ـ بودلير، بصفته من مبدعي الرؤيا الشعرية الغربية الحديثة، هو، في أجمل شعره، من أصل مشرقي ـ صوفي[٤٥].

ـ رامبو، أعمق ما في شعره صراخه بحنجرة الشرق، كما أن أعمق ما في شعره يتألف من تنويع على التصوف الشرقي مروراً بتقاليد

(٤٣) انظر الصفحات التالية من الترجمة الانكليزية لكتاب هايدغر: **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص ٣٨، ٣٩، ٤٢، ٤٦، ٤٩ ـ ٥٠، ٥٧، يستند نص الكتاب إلى محاضرة ألقاها هايدغر سنة ١٩٣٥ في جامعة فريبورغ.

An Introduction to Metaphysics, (USA: Yale University Press, 1959).

(٤٤) **بيان الحداثة**، ص ١٥٣.

(٤٥) المصدر نفسه.

الأسرار الشرقية وطقوسها. وفي اشراقات شعره رجاء الانخطاف وتحرير النفس من الجسد (على الطريقة الابداعية الشرقية أيضاً)[٤٦].

ـ نوفاليس، شرقي الأصل والتكوين أيضاً، بخاصة في قوله إن الشاعر يرى ما لا يُرى ويحس بما فوق الحس[٤٧].

ـ مالارميه، شرقي في كهانته ونرجسيته وملائكيته[٤٨].

ـ الكوكبة الشعرية التي توجه الحساسية الابداعية في الغرب هي شرقية أيضاً، هولديرلين، نرفال، لوتريامون، وبروتون بسرياليته التي هي عميقاً، تجربة صوفية[٤٩] (والتجربة الصوفية الحقة لا يمكن أن تكون إلا شرقية لأنها ابداع عند أدونيس).

ـ فن الرسم ومؤسسوه في الغرب كلهم غربيو الولادة وشرقيو «الأصل» و«التكون»، كاندنسكي، باول كلي، بيكاسو، براك، ميرو[٥٠].

وعندما يحاور أدونيس الشاعر الفرنسي الماركسي المعاصر غيفيك[٥١] يجهد نفسه لارجاع ابداعاته الشعرية الفرنسية الى أصولها الشرقية الصوفية، على الرغم من أن الشاعر الأوروبي يصر على الأصول السلتية لشعره ووحيه وابداعه.

على سبيل المثال:

«أدونيس: تحدثت في مجموعتك «كارناك» عن بحر يمتزج

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(٤٨) المصدر نفسه.
(٤٩) المصدر نفسه.
(٥٠) المصدر نفسه.
(٥١) **مواقف**، العدد ٤٣، ص ٨٢ ـ ٩٥.

بالعدم. أجد هذا قريباً جداً من الحس الشرقي العربي، خاصة في الجانب الصوفي منه».
«غيفيك: لم أكن أعرف ذلك ولم أقصده».
«أدونيس: انه يعطي لشعرك صفة خاصة تميزه عن غالبية الشعر الفرنسي اليوم».
«غيفيك: قالوا لي انه يصعب حصر شعري تحت عمود الشعر الفرنسي وهذا يعني ان شعري قد ظل في أعماقه وجذوره سلتياً»[٥٢].

وإذا ذكر غيفيك «المقدس» في شعره (كأي شاعر غربي أو شرقي أو أميركي لاتيني، ومنذ القدم) لا بد أن يكون لهذا علاقة بالشرق:

«أدونيس: تتحدث كذلك عن المقدس. وهذا يذكرني بالتصوف العربي، أيضاً».
«غيفيك: أحقاً ذلك.. يهمني ما تقول..»[٥٣].

ماذا بقي للغرب، اذن، غير الفيزياء والكيمياء والتكنولوجيا والتقدم والمادية التاريخية ورحلات الفضاء؟ أي لم يبقَ له سوى عالم السطح والظاهر وفقاً لثنائية أدونيس الواضحة. أو على حد تعبيره:

«لنلاحظ أخيراً أن الغرب، اليوم، هو تقنية/تقدم - أي بقاء في حدود الظاهر، وان الشرق هو هذا الهاجس الذي لا يرى الظاهر إلا عتبة للباطن - الباطن الذي هو موطن الحقيقة، أي موطن الانسان»[٥٤].

وبطبيعة الحال، تتلخص النتيجة المنطقية المترتبة على هذه الرؤيا الثنائية لعلاقة الشرق بالغرب بالقول ان الغرب يمكن أن يفيد الشرق تقنياً في حين أن الشرق هو القادر على تجديد الغرب روحياً

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(٥٣) المصدر نفسه. التنقيط في النص الأصلي.
(٥٤) مواقف، العدد ٣٦، ص ١٥٤.

وابداعياً وكيانياً وأنطولوجياً وعمقياً الى آخر هذه اللائحة المعروفة من التعابير الاستشراقية الكلاسيكية المعكوسة. بكلمات أدونيس نفسه:

«ومن هنا يمكن القول انه إذا كان في الغرب ما يجدد الشرق، تقنياً، فان في الشرق ما يجدد الغرب كيانياً ـ على مستوى الرؤيا الأكثر عمقاً، والتجربة الأكثر شمولاً، أي الأكثر انسانية»(٥٥).

الآن بامكاني أن أوجز موقف أدونيس الجوهري مما أسماه «قضية التعارض: شرق/غرب» على النحو التالي: في البدء كان الابداع. والابداع شرق. والغرب ابن الشرق حضارياً (بالمعنى الأكثر عمقاً وانسانية للكلمة) ولكنه «لقيط» تقنياً. وعندما يبدع الغرب يتشرقن. أما النتائج المترتبة على ميتافيزيقا الابداع هذه فيمكن ايجازها بالتالي:

(١) عندما يمتلك الشرق تقنية الغرب وتقدمه المادي سيصبح تفوقه مزدوجاً على الغرب، لأن الشرق يختص منذ البداية بما هو جوهري، أي الابداع الذي «لا يشيخ ولا عمر له» والذي يبقى «أبدياً حديث»، حسب أوصاف أدونيس.

(٢) للشرق علمه ومصطلحاته ومقولاته وللغرب علمه ومصطلحاته ومقولاته. هذا واضح من استخدام أدونيس لنوعين من المصطلحات في «بيان الحداثة» للاشارة الى كل من الشرق والغرب. عندما يتكلم عن الأول تطغى مصطلحات من النوع التالي: الباطن، المكبوت، المحجوب، المخبوء، الصمت، ما وراء

---

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤. جدير بالاشارة، هنا، ان ادوارد سعيد نقد بشدة، في كتابه الاستشراق، الاسطورة الرومنطيقية الأوروبية القائلة بأن الغرب يحتاج إلى الشرق لتجديد نفسه، بالمعنى العميق للعبارة، وعدها جزءاً من الأوهام الضارة التي خلقها الاستشراق عموماً وتغذى منها ونشرها.

الواقع، اللانهاية، الوحي، الشطح الخ.. أما عندما يتكلم عن الثاني فتسيطر المصطلحات المعاكسة: الظاهر، المعلن، المكشوف، الكلام، المحدود، التقنية، التقدم، المنهج، المادة، النسق الخ. لذلك يوجه أدونيس نقداً للمثقفين والمفكرين العرب الذين يحاولون فهم الواقع العربي (الشرقي ـ الاسلامي) عبر الفئة الثانية من المصطلحات والتصورات يدعوهم فيه ضمناً الى منحى آخر في البحث والتفكير يضعهم على الطريق السليمة باتجاه «كشف المحجوب». كتب بهذا الصدد:

«مع ذلك، ثمة انهماك سائد بدراسة الظاهر السياسي. «الواقع المرئي، المباشر هو وحده الجدير بأن يكون ميدان البحث»: يقول لك بعضهم، باسم علموية، أو مادية خانقة. لكن السؤال هو: ما المرئي العربي؟ ما وراءه؟ ما الذي يعطيه الصورة، وما معناه؟ ان دراسة ذلك الظاهر لا قيمة لها، إذا لم نعرف باطنه أو ما وراءه. ان دراسة المعلن، وحده، خصوصاً في مجتمع كالمجتمع العربي، تظل سطحية وعقيمة. ذلك أن هذا المجتمع يقوم، في أعمق خصائصه، على المكبوت، المحجوب. حتى انه ليمكن القول أن الفكر العربي الحقيقي، اليوم، هو الذي يدرس المخبوء لا المكشوف، والصمت لا الكلام»[٥٦].

لا غرابة اذن، أن يستنتج أدونيس أن: «هذه الأزمة المعرفية هي في أساس أزمة الانسان العربي»[٥٧]. و: «فلكي يتغير ما بالظاهر، لا بد من أن يتغير ما بالباطن. بتعبير آخر، لا بد لكي يتغير ما بالمجتمع، من أن يتغير ما بالأنفس»[٥٨].

---

(٥٦) **مواقف**، العدد ٤٢، ص ٥ ـ ٦.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣) عندما نحمل ميتافيزيقا الابداع على محمل الجد لا يمكن «لقضية التعارض: شرق / غرب» أن تنحل، بهذه السهولة، الى مجرد تعارض «أيديولوجي ـ استعماري» زائف وعابر كما يحاول أدونيس أن يوحي، بل يكتسب التمييز (والتعارض) بينهما طابعاً كيانياً ماهوياً عميقاً مشتقاً من ارتباط الشرق مباشرة بمقولة الابداع الأولى ومن بنوة الغرب لهذا الشرق بنوة مشوهة جعلته تقنياً «لقيط» وغير قادر على الابداع إلا إذا رجع الى أصله وتشرقن. بعبارة أخرى نحن أمام رؤيا ميتافيزيقية تجعل الشرق (في أحسن الأحوال) الوسيط بين الصعيد الابداعي الخالص حيث كل شيء حديث بالفعل وعلى الدوام من ناحية أولى، وبين الصعيد التاريخي الخالص (الغرب) حيث كل شيء قديم وفائت بالقوة وعلى الدوام، من ناحية ثانية. لذلك الشرق هو مهبط الوحي وموطن النبوات، أي نقطة التقاطع ومركز التوسط بين الابداع والتاريخ. انه من التاريخ وليس منه في وقت واحد. لهذا السبب نجد أن جميع المصطلحات التي يستخدمها أدونيس في كلامه على الشرق (بمعناه الأدونيسي العميق دوماً) لا تاريخية الى أقصى الحدود ولا تقبل التقدم أو التراكم أو الزيادة بالمعاني الكمية المتحولة الظاهرة لهذه الكلمات.

(٤) لا تختلف ميتافيزيقا الابداع الأدونيسية، عملياً، عن ما أسميته في «الاستشراق والاستشراق معكوساً» بميتافيزيقا الاستشراق الا بالمصطلحات وأساليب التعبير وشكل الطرح وبعض التفاصيل الأخرى. كما تتحول ميتافيزيقا الابداع الى استشراق معكوس عندما تؤكد أن هذا التعارض الميتافيزيقي الماهوي بين الابداع ـ الأصل ـ الأب ـ الشرق من ناحية، وبين التقنية ـ الفرع ـ الابن «اللقيط» ـ الغرب من ناحية ثانية، هو في العمق والباطن لصالح تفوق الشرق على الغرب

وليس العكس كما قد يبدو للوهلة الأولى وعلى السطح وفي الظاهر، وكما ظن المستشرقون خطأ. أو بعبارة أخرى، لا تنسب ميتافيزيقا الابداع، في التحليل الأخير، الفوارق الظاهرة والمعروفة بين الشرق والغرب (حضارياً وثقافياً واجتماعياً الخ) الى فعل الصيرورات التاريخية المعقدة والطويلة التي عرفها تطور الانسانية (على الرغم من كل كلام «بيان الحداثة» على التاريخ والمجتمع والانسان وما شابه ذلك)، بل تنسبها الى ماهية قائمة فوق عالم الصيرورة وخارج مجرى التاريخ، لا عمر لها ولا تشيخ وتبقى دائماً حديثة، وهذا تماماً ما فعلته ميتافيزيقا الاستشراق التفوقية لصالح الغرب وخصوصياته والتي نقدها ادوارد سعيد نقداً لاذعاً وسفهها تسفيهاً كاملاً في كتابه «الاستشراق».

(٥) عندما يتكلم «بيان الحداثة» عن الشرق والغرب بصفتهما وجهين لمشكلة واحدة، وأخوين يبحثان، ويشير الى أنه في الأصل لا شرق ولا غرب، بل في الأصل الانسان سائلاً باحثاً الخ، لا يقصد الجوهر الباقي الذي لا يشيخ، بل عالم الأحداث التي لها عمر، ومجرى التاريخ الذي يشيخ، ودائرة الصيرورات التي لا يمكن أن يقال عنها حديثة دائماً وأبداً (والّا وقع البيان في تناقض صوري مسطح). على صعيد الواقع الزماني ـ المكاني المتحول وقع، وفقاً لتحليل أدونيس، انفصال بين «العقل» و«القلب» حيث اختارت أوروبا (الغرب) العقل و«آلهته» وبالغت في «توحيده» (مثال أدونيس هو أثينا أرسطو) فوصلت الى التقنية وأرست «الواقع في أفق المادة»، في حين اختار الشرق طريق القلب والابداع والانخطاف والسديم الخ، فأرسى «الواقع في أفق الوحي»[٥٩]. حتى عندما يقول

٥٩) مواقف، العدد ٣٦، ص ١٤٩.

أدونيس: «في البدء كان الانسان» هذه البداية هي غير البداية الحقيقيــة حيث ليس في البــدء إلا الابــداع. والتمييــز بين البدايتين ضروري على الرغم من أن رخاوة «بيان الحداثة» وغموض صياغاته يتعمدان طمس هذا الفارق بالذات مما يسمح لأدونيس بالانتماء الى البدايتين معاً والموقعين سوياً وكأنهما على مستوى واحد من الأهمية والجوهرية، ومما يسمح له، كذلك، بالرد على نقّاده بتقديم نصوص تنتمي الى البــدايــة الحقيقيــة (ميتــافيـزيقــا الابــداع) عند الحاجة، وبنصوص أخرى تنتمي الى البداية الانسانوية الثانوية والفرعية إذا دعت الضرورة الى ذلك أيضاً. (وهذه هي بالضبط الطريقة التي رد فيها أدونيس على نقدي). بعبارة ثانية، تفضح ميتافيزيقا الابداع زيف انسانوية أدونيس وشكليتها المحض. إذ لو كان الانسان هو البداية الحقيقية عنده لما أحال ابداعات الغرب الى الشرق بهذا الاصرار المنهجي الدقيق، لأن الانسان يكون عندئذ هو الانسان في الشرق والغرب ويكون، بالتالي، قادراً على الابداع وصنع التقنية في آن معاً بغض النظر عن الجهة التي يقيم فيها من جهات الكرة الأرضية. بمعنى معين، هذا هو جوهر نقدي لثنائية أدونيس: شرق/غرب. يطرح أدونيس في آخر رده على نقدي السؤال التالي:

«ألا يبدو جلياً، في هذه الفقرات المأخوذة من المقال (أي «بيان الحداثة») انني، حين أتكلم على الشرق والغرب أو الاسلام، لا أتكلم عليهــا **كمــطلقــات**. أو كمــاهيــات وانمــا أتكلم عليهــا **كمستويات ومفهومات أيديولوجية**؟»[٦٠].

جوابي هو، أولاً، كلا، إذا نفذنا الى جوهر «بيان الحداثة»

(٦٠) **مواقف**، العدد ٤٣، ص ١٥٩. التشديد في النص الأصلي.

واستوعبنا ميتافيزيقا الابداع التي ينطوي عليها وحملناها على محمل الجد أي إذا نفذنا على صعيد ما لا عمر له ولا يشيخ، حيث لا أيديولوجيا ومستويات أو مفهومات أيديولوجية أصلاً. وثانياً، نعم، إذا لم ننفذ الى جوهر البيان وبقينا على مستوى كلام أدونيس الذي يتناول دائرة الأعراض والأحوال فقط، أي صعيد الأحداث التي لها عمر، ومجرى التاريخ الذي يشيخ ودائرة الصيرورات الاجتماعية والانسانية التي لا يمكن أن يقال عنها انها أبدياً حديثة، وحيث توجد الأيديولوجيا ويجوز التمييز بين المستويات والمفهومات الأيديولوجية المتعددة والمتنوعة. مرة ثانية، أقول ان نقدي لأدونيس تناول المستوى الأول حيث لا أيديولوجيا، لكن أدونيس رد باستعراض نصوص تتناول المستوى الثاني حيث لا أحد يرفض وجود المستويات والمفهومات الأيديولوجية أو ينكر أهميتها الفعلية والتاريخية.

(٤)

ورد معنا زعم أدونيس أن النصوص التي أبرزها في رده (المأخوذة من مقالاته الاسلامانية) تبين من دون التباس أنه حين يتكلم عن الشرق والغرب أو الاسلام فانه لا يتكلم عليها كمطلقات أو كماهيات بل يتكلم عليها كمستويات ومفهومات أيديولوجية، مما يعني زيف نقدي المبني أساساً على اتهامي له بتبني تصور للاسلام شبيه بالتصورات الاستشراقية الماهوية المعروفة (والتي انتقدها ادوارد سعيد بعنف في كتابه «**الاستشراق**»). وبتحديد أكبر يركز أدونيس على النص التالي الذي استشهدت به في «الاستشراق والاستشراق معكوساً»:

«وبديهي أن سياسة النبوة كانت تأسيساً لحياة جديدة، ونظام جديد، وان سياسة الامامة، أو الولاية اهتداء بسياسة النبوة،

أو هي اياها، استلهاماً، لا مطابقة. ذلك أن لكل امامة أو ولاية عصراً خاصاً، وان لكل عصر مشكلاته الخاصة، هكذا تكمن أهمية سياسة الامامة، بل مشروعيتها، في مدى طاقتها على الاجتهاد لاستيعاب تغير الأحوال، وتجدد الوقائع بهدي سياسة النبوة»[٦١].

يرد أدونيس بالتذكير ان هذا المقطع مجتزأ من مقال له حول الثورة الاسلامية في ايران عنوانه: «انطلاقاً من فرح النصر الأولي: شيء من القلق والخوف»[٦٢]. عاد أدونيس الى نشر المقال عينه في «مواقف» تحت عنوان يحمل دلالة هامة أيضاً: «بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الاسلامية في ايران»[٦٣].

والآن، لكي نعرف حقاً ما إذا كان تصور أدونيس للاسلام هو تصور استشراقي ماهوي اسلاماني أم لا، علينا، مرة أخرى، النفاذ الى جوهر موقفه واستيعابه، بخاصة كما طرحه في مقاله المشار اليه أعلاه. يشرح أدونيس تصوره على النحو التالي:

«ان موقفي (من الاسلام) من الناحية الأولى، واضح جداً، ولا بأس أن أكرره بايجاز، دفعاً لكل التباس. فأنا أميز بين ثلاثة مستويات: الاسلام/ القرآن الكريم، والاسلام كممارسة تاريخية، والاسلام/ المسلمين في واقعنا الراهن. والمستوى الأول هو الأساس والأصل، وليس هناك اسلام إلا به وفيه. انه الكل الذي لا يتجزأ، فإما أن يقبل ككل، وإما أن يرفض ككل. وأزعم ان هذا هو رأي المسلم الحق. أما المستويان الآخران،

(٦١) أنظر **الاستشراق والاستشراق معكوساً**، ص ٣٥ من هذا الكتاب، و **مواقف**، العدد ٤٣، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

(٦٢) **النهار العربي والدولي**، ٢٦ شباط/فبراير، ١٩٧٩.

(٦٣) **مواقف**، العدد ٣٤، ص ١٤٩ ـ ١٦٠.

فتجوز فيهما التجزئة والنقد ويجوز أن يكون لكل فرد، اجتهاده ورأيه الخاصان»[٦٤].

بعبارة ثانية، على مستوى الجوهر، أي القرآن ـ النبوة، الاسلام كل لا يتجزأ ولا يجوز فيه حتى النقد أو الاجتهاد أو تكوين الآراء الشخصية. أما على مستوى تجلي هذا المستوى الأولي في الصيرورة التاريخية والواقع الاجتماعي والفعل الانساني فلا بأس من النقد والاجتهاد وتكوين الآراء الشخصية. ولنذكر هنا أن النبوة عند أدونيس مرتبطة ارتباطاً مباشراً بمقولته المطلقة الأولى، الابداع ان لم تكن متطابقة معها. لذلك ليس مصادفة أن تكون النبوات، الحقيقية والهامة، من خصوصيات الشرق. من هنا أيضاً الأهمية الخاصة التي يكتسبها تفريق أدونيس بين ما أسماه بسياسة النبوة التي تنتمي الى الاسلام بمستواه الأولي والجوهري (ككل لا يتجزأ)، وبين سياسة الامامة أو الولاية التي تنتمي الى الاسلام بمستوييه الثاني والثالث، أي الى دائرة «الأحوال المتغيرة» وحيز «الوقائع المتجددة». ويبدو لي واضحاً أن الاسلام بمستواه الجوهري الأول عند أدونيس يعود مباشرة إلى الابداع وميتافيزيقاه.

استنتج من كل ذلك ما يلي:

(١) ان المقاطع من مقال أدونيس عن الثورة الاسلامية في ايران التي عبّر فيها عن قلقه وخوفه وعرضها على القارىء في رده لا تطال الاسلام بمعناه الجوهري الابداعي ـ أي ما أسماه بسياسة النبوة ـ بل تطال سياسة الامامة أو الولاية التي تتعاطى مع الأحوال المتغيرة والوقائع المتجددة، أي مع التاريخ

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٥١.

ومع كل ما له عمر ويشيخ ولا يبقى أبدياً حديثاً. لذلك ليس في هذه المقاطع رد حقيقي على نقدي لأنني كما ذكرت سابقاً، تناولت في ملاحظاتي جوهر تصور أدونيس للاسلام وليس الأعراض والأحوال والتفاصيل. واذا اعتمدنا عنوانه الثاني للمقال عينه: «بين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الاسلامية في إيران»، يمكنني القول ان نقدي تناول الثابت في تصور أدونيس للاسلام، في حين انه رد باستعراض تلك المقاطع من مقاله التي تتناول المتحول فحسب (أي سياسة الامامة ومدى امكانات نجاحها في استيعاب العصر بهدي الثابت والجوهري، أي سياسة النبوة).

(٢) ان تأكيد أدونيس انه حين يتكلم على الشرق والغرب أو الاسلام، لا يتكلم عليها كمطلقات أو كماهيات، بل كمستويات ومفهومات أيديولوجية هو تأكيد غير دقيق وهدفه التعمية بدلاً من الايضاح والافصاح. لأن الاسلام «كمستويات ومفهومات أيديولوجية» وارد جداً عند أدونيس على صعيد سياسة الامامة أو الولاية، أي على صعيد الممارسة التاريخية والتجليات الاجتماعية للاسلام الخ. أما على صعيد الجوهرالاسلامي الذي لا يتجزأ، أي القرآن والنبوة والابداع، فالاسلام كمستويات ومفهومات أيديولوجية غير وارد وغير ممكن أصلاً، بل الوارد جداً هو المطلقات المتوحدة، والماهيات غير القابلة للتجزئة. لذلك أجد أن النقد الذي وجهه عبدالله العروي ـ وتبناه ادوارد سعيد في كتابه ووسعه ـ الى التصور الماهوي الثابت للاسلام عند المستشرقين، ينطبق أيضاً على تصور أدونيس للاسلام بمستواه الأولي وحقيقته العميقة وليس على تجلياته الطارئة زمنياً والمتحولة تاريخياً واجتماعياً.

هذه هي نقطة التقاطع والالتقاء بين أدونيس والاسلامانيين

والقسم الأعظم من المستشرقين[٦٥]. لهذا لم أتردد في تصنيف أدونيس في عداد الاسلامانيين (في هذه المرحلة من مراحل تطوره الفكري ـ السياسي على أقل تعديل) مع حفظ الفوارق، بطبيعة الحال.

في آخر رده طرح أدونيس السؤال التالي:

«كيف اذن استطاع صادق العظم أن يقول عني انني «اسلاماني»، وانني «روحاني شرقي» وانني أرفض الماركسية والعلمانية... الخ؟».

وجوابي هو: استطعت أن أفعل كل هذه الأشياء لأنني حملت ميتافيزيقا الابداع وما يترتب عليها من نتائج منطقية، على محمل الجد وميّزتها عن ما خلطه أدونيس بها عمداً، في كتاباته المعنية، من كلام وتحليلات موضوعها عالم الطوارئ والأعراض والأحوال والوقائع المتجددة. أما بالنسبة لمسألة رفضه الماركسية والعلمانية الخ، فبالاضافة الى أن ميتافيزيقا الابداع، الماهوية بالضرورة، لا يمكن أن تنسجم أو تتساوق مع الماركسية، التاريخية حكماً، أعلن أدونيس نفسه، على ضوء قراءته للتجربة الاسلامية في إيران، إفلاس جميع الأفكار والنظريات التي نمت عندنا خارج المناخ الديني (أي القومية والعلمانية والماركسية الخ)[٦٦]. ولا أعتقد أن أدونيس يريد أن ننسب له أفكاراً ونظريات أعلن هو افلاسها وعد

(٦٥) انظر الفصل الثالث من كتاب عبدالله العروي، **أزمة المثقفين العرب: تقليدية أم تاريخانية**، الأصل الفرنسي، منشورات ماسبيرو، باريس، ١٩٧٤. الترجمة الانكليزية، مطبعة جامعة كاليفورنيا، الولايات المتحدة الأميركية، ١٩٧٦. الترجمة العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٨ (غير قابلة للقراءة). راجع أيضاً **الاستشراق**، الاصل الانكليزي، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨. الترجمة الفرنسية، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٤. الترجمة العربية، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٩.

(٦٦) **مواقف**، العدد ٣٤، ص ١٥٧ و **مواقف**، العدد ٣٦، ص ١٤٧.

المرحلة التي دخلت فيها علينا وصعدت في حياتنا العامة والخاصة فراغاً أو تجويفاً داخل التاريخ الثقافي العربي، كما رأينا. ليت أدونيس يفسر لنا بوضوح كيف يستطيع أن يجمع في آن معاً وبدون الوقوع في تناقض من النوع البسيط والمسطح بين: حمله لميتافيزيقا الابداع والتصور الماهوي للاسلام المستمد منها (الذي أخذ يبشر به في مرحلته الاسلامانية) من ناحية، وبين اصراره، في الوقت نفسه، على تبني أطروحة ماركس الجذرية القائلة بأن «نقد الدين هو شرط كل نقد»، من ناحية ثانية[٦٧]. نحن بحاجة الى تفسير لأن أدونيس يصر في رده[٦٨] انه لا تناقض بين تبنيه في آن معاً لوجود اسلام على مستوى أولي جوهري غير خاضع للنقد (سياسة النبوة) ولدعوة ماركس الى نقد الدين جذرياً، في الوقت الذي يؤكد فيه[٦٩] ان نقد الدين وتجزئته، والاجتهاد في معانيه وتكوين الآراء الشخصية منه وحوله، غير جائزة بالنسبة للمستوى الأولي والأساسي للاسلام (مستوى الكل الذي لا يتجزأ) ولكنها ممكنة وجائزة على المستويين الآخرين، أي مستوى الممارسة التاريخية ومستوى واقع المسلمين الراهن؟! يبقى أن أقول انه، بالتأكيد، ليس عند ماركس أي جوهر أو مستوى ديني لا يجوز اخضاعه للنقد والتجزئة والتعرية الخ.

في آخر رده طرح أدونيس التساؤل التالي مرفقاً اياه بشرح لوجهة نظره:

«كيف قرر (صادق جلال العظم) انني أنفي العوامل

(٦٧) إن تبني أدونيس القوي لاطروحة ماركس وموقفه (أي ادونيس) النقدي الجذري الناجم عن ذلك مسجل في افتتاحية **مواقف**، العدد ٦، تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر، ١٩٦٩. انظر أيضاً، **الاستشراق والاستشراق معكوساً**، ص ٣٥ من هذا الكتاب.

(٦٨) **مواقف**، العدد ٤٣، ص ١٦٠.

(٦٩) **مواقف**، العدد ٣٤، ص ١٥١.

> الاقتصادية في تفسير التاريخ العربي ـ الاسلامي؟ كنت أظن انه جدير أيضاً بأن يدرك انني لا أنفيها وانما أجعل منها عنصراً بين العناصر المفسرة. واذا كنت أشدد على عنصر الدين في هذا التفسير، وأعطيه الأولية فلأن هذه الأولية **أيديولوجية**، ولأن البنية المهيمنة الغالبة على المجتمع العربي، ثقافة وسياسة واجتماعاً، هي، كما أرى، بنية دينية، وهي، **من حيث انها كذلك، لا تزال أكثر العناصر القادرة على أن تضيء لنا التاريخ العربي، والحياة العربية**. وضمن هذه الحدود أقول ان الدين... لا يزال في المجتمع العربي **المحرك الأكثر تأثيراً** في حياة المسلم ـ العربي...»[70].

أبدأ جوابي، أولاً، باتهام أدونيس بعدم التعامل بالأمانة المطلوبة مع النصوص التي كتبها ونشرها بتوقيعه ووجهت نقدي له استناداً لما جاء فيها من آراء ووجهات نظر. وأقصد هنا، بالدرجة الأولى، مقـاله: «بـين الثبات والتحول: خواطر حول الثورة الاسلامية في إيران»[71]. يوحي أدونيس في تساؤله أن اهتمامه بالدين والاسلام هو أقرب الى الاهتمام الأيديولوجي والسوسيولوجي بالظاهرة منه الى أي شيء آخر. في حين أن العودة الى قراءة مقاله المذكور (الذي بنيت عليه جزءاً من نقدي) تبين العكس تماماً. على سبيل المثال، ليس صحيحاً على الاطلاق أن أدونيس عدّ الدين أو الاسلام، في المقال المعني، «المحرك الأكثر تأثيراً في حياة المسلم العربي» كما يزعم، بل عده المحرك الأول للتاريخ بامتياز وبلا منازع. يقول أدونيس:

> «ها هو ما كان يظنه بعضنا (أي الاسلام) انه أصبح خارج التاريخ، يبدو الآن انه يدخل التاريخ من بابه الواسع، وانه محركه الأول. (هل نوفر الصراع الطبقي، ونكتفي بالقول:

---

(٧٠) **مواقف**، العدد ٤٣، ص ١٦٠. التأكيد في النص الأصلي.

(٧١) **مواقف**، العدد ٣٤، ص ١٤٩ ـ ١٦٠.

سحقاً للنفط والاقتصاد؟). وها هو ما كان يعتقد بعضنا انه التقليدي الزائل، يظهر الآن وكأنه وحده الحديث الثوري الباقي. وها هي ساعة الحضور الكامل تدق لما خيل لبعضنا انه الغياب الكامل»[٧٢].

يعرف أدونيس، بلا شك، أن هناك فارقاً كبيراً وكبيراً جداً، في هذا السياق بخاصة، بين «المحرك الأول» وبين «المحرك الأكثر تأثيراً»، علماً بأنه وصف المحرك الأول بأوصاف أصبحت مألوفة لدينا: «وحده الحديث»، «وحده الثوري الباقي»، صاحب «الحضور الكامل». لماذا انتقل أدونيس بهذه السرعة من نظرية «المحرك الأول» الى نظرية «المحرك الأكثر تأثيراً» المخففة؟ أكتفي باعادة طرح التساؤل الذي كان قد طرحه أدونيس على الماركسيين العرب في مقاله المعني. كتب أدونيس وقتها:

«هل «استقال» فكر الماركسيين العرب ـ أعني معظمهم، لكي نكون عادلين؟ هل «اهتدت» ماركسيتهم و«وتدينت»؟ أم أن الواقع أخذ في تكذيب النظرية الى درجة لا يستطيع معها هؤلاء النظريون الا أن «يعلقوها»؟»[٧٣].

ونحن نتساءل بدورنا:

«هل «استقال» فكر الاسلامانيين العرب ـ أعني معظمهم، لكي نكون عادلين؟ هل «اهتدت» اسلامانيتهم و«تعلمنت»؟ أم ان الواقع (واقع التطورات اللاحقة في ايران، مثلاً) أخذ في تكذيب النظرية الى درجة لا يستطيع معها هؤلاء النظريون الا أن يعلقوها؟».

ثانياً، قررت أن أدونيس ينفي العوامل الاقتصادية في تفسيره للتاريخ العربي ـ الاسلامي (ولا أقصد بالمعنى السطحي، بل

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥٢. القوس الثاني في النص الأصلي.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

بمعنى تحديد طبيعة المحرك الأول لهذا التاريخ) لأنه يؤكد بذاته ـ وأكثر من مرة ـ أن الاسلام هو هذا المحرك الأول، ولأنه يطرح تكراراً، في معرض هذا التأكيد، السؤال الخطابي:

«مرة ثانية: هل نوفر الصراع الطبقي، ونكتفي بالقول سحقاً للنفط والاقتصاد؟»[٧٤].

يضاف الى ذلك أن الاسلام الذي يفعل فعله كمحرك أول للتاريخ العربي والاسلامي هو، بطبيعة الحال، ذلك الاسلام الذي يقول عنه أدونيس انه «كل لا يتجزأ»، أي اسلام المستوى الجوهري الأول كما حدده، بنفسه، والذي يحيلنا بالضرورة الى ميتافيزيقا الابداع، كما رأينا، حيث لا اقتصاد ولا نفط ولا صراع طبقي ولا أيديولوجيا ولا يسار ولا يمين ولا تقدم ولا تأخر. بعبارة ثانية، ليس صحيحاً على الاطلاق ان أولية الاسلام هي أولية «أيديولوجية» كما يزعم في رده، كما انه ليس صحيحاً على الاطلاق أن اهتمام أدونيس يقتصر عموماً على دائرة الاهتمام الأيديولوجي والسوسيولوجي بالظاهرة الدينية الاسلامية كما يوحي، أكثر من مرة، في رده أيضاً، لأن اهتمامه بها نابع مباشرة من ميتافيزيقا الابداع ولا يمكن أن ينفصل عنها. أي يبقى الاسلام، بمعناه الجوهري والعميق، هو هو وعلى حاله بمعزل عن الاقتصاد والصراع الاجتماعي والمصالح الطبقية والممارسات التاريخية للمسلمين الخ، مع كونه محركها الأول والبعيد.

يبقى التذكير بأن ادوارد سعيد (وكذلك عبدالله العروي) انتقد الاستشراق هذ النقد العنيف لأنه تعامل مع الاسلام بصفته «كل لا يتجزأ» لا علاقة له، من حيث الجوهر، بمؤثرات هامشية مثل الصراع الطبقي والاقتصاد والنفط، أو بتفريقات دخيلة مثل اليمين واليسار، التقدم والتأخر.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

الفصل الثالث

ملحق
العقل المعتقل(*)
بقلم أدونيس

الحيَّة التي لا تستطيع أنْ تُغيِّر جلدَها، تهلك. كذلك البشر الذينَ لا يقدرُون أن يغيّروا آراءهم، لا يعودُون بشراً.

بقَدرِ ما نصعد عالياً، نبدو صغاراً لهؤلاء الذين لا يعرفون أن يطيروا.

نيتشه

(١)

اعتقاد الانسان بأنه يمتلك الحقيقة هو مصدر كل قمع. فهذا الاعتقاد يعتقل العقل: عقل الذات، وعقل الآخر. ذلك أن كل اعتقاد من هذا النوع هو، بالضرورة، إرادة سياسية. وممارسة القوّة المرتبطة به، إنما هي الارهاب والطغيان. بل ربما أصبح قتل الآخر، بالنسبة الى الذات التي تعتقد هذا الاعتقاد، جزءاً لا تكتمل إلا به، لأنه يمثل لها الانسجام، ويمثل السلام والخلاص.

إنَّ في هذا ما يوضح لنا كيف أن المذهب السياسي ـ الأيديولوجي يطلب من أتباعه ما يطلبه المذهب الديني من أتباعه: الخضوع دائماً، والتضحية بالذات حيناً، والقبول بتضحية الآخر غالباً. ففي الأضحية يتلاقى «الديني» و«الأيديولوجي»، وتتمفصل «اللاهوتانيّة» و«السيّاسانيّة».

(*) منشورة في مجلة مواقف، (بيروت)، العدد ٤٢، خريف ١٩٨١.

لعل في هذا أيضاً ما يوضح، على مستوى البحث والمعرفة، كيف أن العقل العربي المهيمن مُعتقَل، وأنه لكي يموّه اعتقاله كسائد، يَعتقِل غيره، كمسود. وفي أبسط الحالات، نلاحظ أن العقل العربي السائد ليس إلا عبودية خضوع أو جبروت اخضاع. فبدءاً من قبول الأضحية، لا بد من قبول الخضوع، من جهة، وقبول إبادة الغير، من جهة ثانية: والغير هنا هو العدو/العميل، بلغة الايديولوجية السياسية، وهو الخارج/الكافر، بلغة التدينية اللاهوتانية.

(٢)

المذهبيّات، سواء كانت لاهوتانية أو سياسانية، سلطات. إنها، إذن، تفرض بالضرورة أشكال القمع الخاصة بالسلطة.

السلطان لا يملك، بقوة وسيطرة، إلا على بشر يفكرون بطريقة واحدة. وانطلاقاً من ذلك يصبح «طبيعياً» القضاء على الأشخاص الذين يبتعدون عن «الصراط». ولعباراتٍ مثل «التصفية» أو «التطهير»، هنا، دلالة «دينية». فالذين يكون من نصيبهم التصفية أو التطهير، يكونون بمثابة الدنس الذي يصيب الجسم السلطاني «الطاهر/المقدس»، أو يكونون «عملاء»، «منحرفين»، «مخربين»، «خونة»،... الخ. ذلك أن الفكر «السلطاني»، سواء أكان «لاهوتانياً» أم «سياسانياً»، لا يواجه الآخر من حيث انه انسان يعقل ويفكر، يبحث ويتساءل، بل من حيث أنه كائن «يؤمن» أو «يكفر»، «يخضع ويتبع»، أو «يرفض وينابذ» ـ أي انه لا يواجه الآخر إلا **اتهامياً**؛ والآخر «مجرم»، سلفاً، بشكل أو آخر، وعليه أن يثبت «براءته» إذا أراد أن يحيا.

(٣)

إن كانت هذه الصورة هي السائدة ـ وفي ظننا أنها كذلك ـ فما يكون دور الشخص الذي يمكن أن نصفه، حقاً، بأنه مفكر؟ إن

دوره يكمن، تحـديـداً، في نقـد هذا العقـل الاعتقالي، في تفكيكه وتهديمه. لكن، حين يمارس هذا الدور، لا بدّ من أن يجد نفسه، بادىء بدء، باحثاً عن منشأ هذا العقل، وأسباب تكوّنه، وعوامل استمراره. وسوف يتبيّن له أن «المُعتقَل» أي مكان الاعتقال ليس «النـظام» وحـده، أو «المؤسسة» وحدها، وإنما هو أيضاً «ذهن» المعتقِد ذاته، وهو «معتقَده»، كذلك. ويتضح له بالتالي، أن مجرد تهديم النظام أو المؤسسة لا يؤدي الى تهديم «المُعتقَل»، وأن عليه، بالاضـافة الى هذا التهديم، أن يدرس بُنى الفكر والشعور، وأن يهبـط عميقاً في اللاشعور الجمعي والفردي، لكي يقدر أن يفهم المبدأ الذي يتأسس عليه «المُعتقَل» ويصدر عنه. فلكي يتغيّر ما بالظاهر، لا بدّ من أن يتغير ما بالباطن. بتعبير آخر، لا بدّ لكي يتغير ما بالمجتمع، من أن يتغير ما بالأنفس. خصوصاً أننا لا نقدر أن نغير ما نجهله، وانما نقدر أن نغير ما نعرفه.

هنا، مرة ثانية، يكمن دور المفكر العربي، خصوصاً في هذه المراحل التي هـي مراحل انتقال وتأسيس. أمّا إذا أراد أن يظل كما يشاء له السلطان: «يهجـو» أو «يمـدح»، «يصالح» أو «يخضـع» فإنه يخون دوره. وهذا ما نعيشـه، اليوم، بفضل ثقافة النفط، خصوصاً، وأدوات إعـلامهـا وأجهـزته. ومن هنا لا نغالي إذا قلنا: ليس في المجتمـع العربي حركة تفكير نقدي وخلّاق. وانما هناك مفكرون مقمـوعـون هامشيون. وما يقوله هؤلاء، بفضل الهوامش القليلة الباقية، يُتّهم بأنه تخريبي هدّام. لكن، في هذا وحده، لا يكمن شرف الفكر العربي وحسب، وانما يكمن أيضاً شرف الانسان العربي.

(٤)

إن فكراً عربياً حديثاً لا يبدأ من السؤال النقدي: كيف تأسس ما نسميه بــ«الفكر العربي» أو «الفكر الاسلامي»، ما معناه، ما مداه

ـ لا يمكن أن يكون إلّا فكراً بلا جذور وبلا فاعليّة، تماماً كالنباتات، المعرّشة الطفيلية، أو الفطرية.

مع ذلك، ثمة انهماكٌ سائدٌ بدراسة الظاهر السياسي «الواقع المرئيّ، المباشر هو وحده الجدير بأن يكون ميدان البحث»: يقول لك بعضهم، باسم عِلْمَويّةٍ، أو مادية خانقة. لكن السؤال هو: ما المرئي العربي؟ ما وراءه؟ ما الذي يعطيه الصورة، وما معناه؟ إن دراسة ذلك الظاهر لا قيمة لها، إذا لم نعرف باطنه أو ما وراءه. إن دراسة المعلن، وحده، خصوصاً في مجتمع كالمجتمع العربي، تظل سطحية وعقيمة. ذلك أن هذا المجتمع يقوم، في أعمق خصائصه، على المكبوت، المحجوب. حتى انه ليمكن القول ان الفكر العربي الحقيقي، اليوم، هو الذي يدرس المخبوء لا المكشوف، والصمت لا الكلام.

(٥)

هذا وضع يسمح لنا بالتوكيد على أن الأسئلة الأساسية التي يمكن أن تؤدي الى تأسيس فكر عربي جديد، قلّما تطرح. وفي غياب هذه الأسئلة، ينشطر الفكر العربي السائد في اتجاهين: الأول لا يقول للعرب إلّا «المستساغ»، «المعقول». وهذان يزيدان المكبوت كبتاً، ويطمسان الامكان. واذا كان التاريخ في الأمم الحية جميعاً هو تاريخ الامكان، أي تاريخ الابداع، فان تاريخ العرب الراهن هو «المستساغ» ـ أي تاريخ الرماد، تاريخ النظام/ المؤسسة.

أما الثاني فيقول للعرب «مستساغاً» نظرياً من نوع آخر ـ كأنه يقول الثياب لا الجسد، والظل لا الشجرة. وهو، الى ذلك، يبدو، في التطبيق، كأنه رملٌ بين الأسنان.

ولعل في هذين الاتجاهين ما يفسر كيف أن «النهضات» أو «الثورات» العربية المتلاحقة في هذا القرن، لم تكن إلا ثياباً، وكيف

أن العقل والجسد استمرا في قيودهما القديمة، وقد أضيفت إليهما قيود جديدة: القمع «الحديث» في شتى أنواعه.

هذه الأزمة المعرفية هي في أساس أزمة الانسان العربي[1].

(٦)

لا نقدر أن نؤسس فكراً عربياً جديداً، إلا بدءاً من معرفة الفكر العربي القديم معرفة نقدية تمثله وتفتح آفاقاً أخرى، بحيث يبدو كأنه موجةٌ، وكأن الفكر الجديد انشطارٌ منه، وانفصال عنه في آن. والاسلام هو مادة الفكر القديم، ومداره، وهو، الى ذلك، نواته الحية، الفاعلة، المستمرة.

مع ذلك يقول لك بعضهم هامساً: «ليس الدّين إلا وهماً». لكن هذا «الوهم»، كما أجيب هؤلاء: جهراً، هو الذي يحرك الانسان العربي ـ المسلم، وهو مصدر فكره وقيمه وسلوكه، وهو، الى ذلك يقينه المطلق، ورجاؤه الكامل.

وهذا «الوهم» تمارسه، بيانياً، شعوب أو جماعات، تؤمن أنها ليست إلا ناقلة لكلام نبي اختاره الله ليعلن، بوساطته، وحيه، وليجعل منه خاتم الأنبياء ـ أي كلمته الأخيرة.

وسواء أنكرت المذاهب الايديولوجية، المادية أو العقلانية، هذا الوحي ـ «الوهم»، أم لا، فهذا أمر لا قيمة له، ما دام هذا «الوهم» يفعل في نفوس المؤمنين به وعقولهم، كأنه الحقيقة الوحيدة، الأولى والأخيرة. بعبارة ثانية، إن «بطلانه» أو «لا علميَّته» أو كونه «انعكاساً» لواقع مادي، تفسيرات لا تغير من الأمر شيئاً، بل لا تجدي شيئاً ـ خصوصاً على الصعيد العملي. الأساسي إذن هو

(١) ربما لهذا لا نرى في حقل المعرفة العربية ما يزدهر غير الشعر. ذلك انه، عُمقيّاً، تخريب نبيل يشوّش كل شيء ـ بحثاً عن شيء جديد آخر، وتطلّعاً صوب آفاق أخرى.

تحليل هذا «الوهم»، ودراسة وظيفته في النفس والعقل والحياة.

(٧)

من هذه الشرفة ينبع اهتمامي بالدين، في أصوله الأولى، وفي تجلياته الحديثة. وفي اطار هذه الأخيرة عُنيت بالثورة الايرانية. وقد أيدتها، دون تحفظ، بالنسبة الى ما قبلها: نظام الشاه. أما، من حيث البعد الحضاري ـ الانساني، فقد كان واضحاً أنني لا أقف مع هذه الثورة الا كلحظة تاريخية محددة، في ظروف محددة، وانني لست معها بإطلاق، أو فيما تؤول اليه، بإطلاق. هكذا تحفظت ازاءها لحظة أيدتها.

غير أن معظم الذين قرأوا كلامي حول هذه الثورة قرأوه بـ«عقل مُعتقَل»، فشوّهوا كلامي، ناسبين اليّ آراء لم أقلها، ومواقف لم أقفها. بين هؤلاء صادق العظم[٢] الذي نشر مقالةً بعنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً»[٣] (الحياة الجديدة، العدد ٣، السنة الأولى، كانون الثاني ـ شباط ١٩٨١)، يصفني فيها بأنني «اسلاماني»، متعصب للعودة الى الاسلام، وبأنني، استطراداً، متعصب لـ«روحانية الشرق» أعيد «انتاج أسطورة الخصائص مقلوبة لصالح تفوق الشرق بروحانيته على الغرب». ويتوج وصفه «الفكري» هذا بوصف «أخلاقي» يقول فيه: «أدونيس قومي سابق، وعلماني سابق، واشتراكي ناصري سابق، ويساري متطرف سابق أيضاً». وواضح أن مثل هذه الجرأة على الاتهام لا يمكن أن

(٢) تمكن تسمية أشخاص آخرين ينشرون في بعض المجلات والصحف العربية. لكن الجميع يعرفون ان هؤلاء ليسوا إلاّ موظّفين مُستكتَبين، وانهم «صوتُ السيّد». إذن، لا يستحقّون المناقشة، بل الرثاء.

(٣) صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوساً، الحياة الجديدة، العدد ٣، السنة الأولى، (كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ١٩٨١).

تكون جرأة مفكر حقيقي، وانما هي جرأة «مدّعٍ عام»: انها جرأة شُرَطيّة[٤].

وهذه أحكام لا يطلقها «عدو» لأدونيس، بل «صديق» له عملا معاً في مجلة «مواقف»، نظرياً، بل هما «رفيقان» سابقان في «القومية» (الحزب السوري القومي الاجتماعي)، وجمعتهما معاً مواقف عملية في نقد الطغيان، والممارسات الناصرية والاشتراكية، وفي الانتصار لحريات التعبير حتى في «نقد الدين».

كيف يمكن إذن أن نفسر هذه «الأحكـام»؟ لكن، كيف يمكن أن تصدر أقوال كهذه عن شخص يطرح نفسه، ضمنياً، كنموذج عربي للفكر الصحيح والممارسة الصحيحة؟ ألا يتوجب علينا أن نرثي للحياة التي يكون نموذجها في هذا المستوى، ومن هذه الطينة؟

يؤسفني أن أقول إن صادق العظم يقرأ، هو أيضاً، بـ«عقلٍ مُعتقَل». ذلك أنه، كما سيرى القارىء[٥]، عبث بكلامي على هواه. وبشكلٍ يدعو للتساؤل المرّ: أيعرف صادق العظم أن يقرأ، واذا قرأ هل يفهم ما يقرؤه؟ ثمّ، كيف يحق له أن يستهين بكرامة الشخص البشري، ويطلق تلك «الأحكام»؟ أليس ازدراء الآخر هو، في الدرجة الأولى، ازدراء للذات؟ ومن لا يحترم الآخر، كيف يمكن أن يحترم

---

(٤) وهذا دون ما يقوله عن ادوارد سعيد الذي يوحي، صراحة، بأنه عميل للمخابرات الأميركية وللسياسة الأميركية، إجمالاً، إذ انه كما يقول صادق العظم «يقدم نصائحه»... «إلى صانعي السياسة الأميركية وخبرائهم واختصاصيّيهم حول أفضل الأساليب لتمتين الأسس التي يمكن ان تستند إليها التوظيفات الأميركية في الشرق الأوسط، وأفضل الطرق لتحسين شروط علاقة التبعية المذكورة... الخ». (ص ٢٧ من المجلة المذكورة). لكن، ماذا لو قرأنا مقالة صادق العظم هذه، بمنطقه هذا؟ يمكننا آنذاك أن نقول إنه هو نفسه يكتب «تقريراً»، أو انه، لكي نستخدم كلماته، يقدم نصائحه إلى المخابرات العربية حول شخص ادوارد سعيد وفكره وسلوكه!

(٥) لم أرد ان أدخل معه في جدال، وإنما أثبتُّ النصوص التي اجتزأ منها ما اجتزأ، والتي تكذب ما ذهب إليه تكذيباً قاطعاً. (راجع الصفحات، ١٥٧ ـ ١٦٠).

نفسه؟ إن شخصاً يسمح لنفسه بأن يتهم غيره بمثل هذه التهم ـ إنما يتهم نفسه أولاً.

بلى، إن صادق العظم يكتب مقالته هذه بـ«لغة» أولئك الذين لم نسمّهم بل اكتفينا بأن نرثي لهم. انه يجزّىء ويبتسر، وهو اذن يشوّه ويُحرِّف. وليس هدفه أن يناقش، بل أن يتَّهم. إن مقالته هذه جزء من تلك اللغة الاتهامية الشائعة التي هي علامة من علامات انحطاط الفكر العربي، وابتذاليّته.

(٨)

«سنظلّ عبيداً على الأرض، ما دام لنا سيِّدٌ في السماء»، يقول باكونين. وفي ظني أن الأعمق والأصح، في ضوء التجربة التاريخية، هو أن نقول باطلاق: «سنظل عبيداً ما دام لنا سيِّد». وعلينا، اذن، أن نقاتل العبودية، في أي مستوى ومن أي نوع، وليس أن «ننقلب» على نوع منها لكي نحلّ مكانه نوعاً آخر، كما نفعل اليوم. إننا بذلك نخلق أوثاناً أخرى نتعبّد لها. والواقع أن فكر صادق العظم (آخذه نموذجاً لكثيرين أمثاله)، انما هو، في بنيته الداخلية، سلطوي يحاربُ الاستعبادَ الذي يمارسه الآخر، لكي يُحلَّ محله الاستعباد الذي يمارسه هو! إنه قَفا السلطة.

ليس «المذهب»، أياً كان، معياراً. إنه مجرد وسيلة، مجرد امكان لغايةٍ أولى وأخيرة هي الانسان في تقدمه وسعادته. بتعبيرٍ آخر، ليس المعيار في التدين بهذا «المذهب» أو ذاك، وانما هو في لهفة البحث، في عمق التطلع نحو مزيد من تفتح الانسان، ومزيد من الحرية. إن «المذاهب» كلها لا يجوز أن تكون أكثر من نوافذ نستخدمها وصولاً الى ما يتجاوزها: الأفق الأكثر تلألؤاً ورحابة. فالانسان لا يحوّل أو يعدّل أو يرفض من أجل «المذهب»؛ بل «المذهب»، على العكس، هو الذي يجب أن يحول أو يعدل أو يرفض من أجل الانسان. ولا يصح أن يكون مقياساً يقوم الانسان بولائه له، بل هو الذي يجب، على

العكس، أن يقوم بمدى استجابته لحاجات الانسان، ومدى قدرته على مساعدته في تفجير مواهبه وطاقاته الى أقصى حد ممكن. فالمطلق هو الانسان لا «المذهب»: الانسان في حركيّته وابداعه، في صنع نفسه وصنع العالم، بتجاوزٍ دائمٍ، وتجدّد دائم[٦].

■ جنون اتهام الآخر كما يتجلى عند صادق العظم

(١)

«كذلك نجد أنّه عندما يتناول مفكر وشاعر مثل أدونيس ـ الذي تحـول مؤخـراً الى **داعيـة من دعـاة الاستشراق الاسلاماني** المعكوس ـ الثورة في إيران، لا يرى في انتفاضة الجماهير الإيرانية وكفاحاتها وتضحياتها **أكثر من مجرّد عودة الاسلام الى تأكيد ذاته وقوته**، أي مرّة أخرى يبقى حاضره خاضعاً لتقليد ماضيه، لأنّ هذا الكلّ الاسلامي **لا يتحرك تطورياً**، كما رأينا، بل دورياً حيث يغيب ثم يعود، ينحسر ثم يمتد، يكمن ثم يظهر، وفي التحليل الأخير **يبقى هو هو لأنه قائم بمعزل** عن الاقتصاد والصراع الاجتماعي والمصالح الطبقيّة وما شابه ذلك...»[٧].

في هذا المقطع أربعة أحكام قاطعة هي التي تشير اليها العبارات المثبتة بالأسود، وهي أحكام **انشائية**، لا تستند الى أيّ دليل. وهذا مما يسمح بوصفها أنها اختلاق، أو انها ليست إلا نوعاً من الهذر. وسنرى ما يؤكد ذلك فيما يتبع.

(٢)

«... بناءً على ذلك لا يجد أدونيس أيّ حرج في مناقشة الثورة الإيرانية واسداء النصح لها بلغة اسلام القرون الماضية

(٦) راجع الصفحات، ١٥٦ ـ ١٦٠.

(٧) **الحياة الجديدة**، العدد ٣، كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير، ١٩٨١، ص ٣٩.

والبعيدة (...) أي بلغة نظرية ولاية الفقيه. كتب أدونيس، قائلاً: «وبديهيّ أن سياسة النبوّة كانت تأسيساً لحياةٍ جديدة، ونظام جديد، وأن سياسة الامامة، أو الولاية اهتداء بسياسة النبوة، أو هي إيّاها ـ استلهاماً، لا مطابقة. ذلك أنّ لكل امامة أو ولاية عصراً خاصاً، وأن لكل عصر مشكلاته الخاصة. هكذا تكمن أهميّة سياسة الامامة، بل مشروعيتها في مدى طاقتها على الاجتهاد لاستيعاب تغيّر الأحوال، وتجدد الوقائع، بهدي سياسة النبوّة».

«وطريف هنا أن يقارن القارىء هذا الخطاب الأدونيسي المشائخي... الخ»[8].

أولاً: إن صادق العظم يجتزىء هذه الفقرة من سياقها العام في مقالةٍ نُشرت حول الثورة الإيرانية بعنوان: «انطلاقاً من فرح النصر الأولي: شيء من القلق والخوف»[9].

في هذه المقالة أناقش الثورة الإيرانية (ما العيب أو الخطأ في مناقشة أي موضوع؟)، مؤكداً على أزمة هذه الثورة، الكامنة في داخلها ذاتها، وهي: **عدم امكانية بناء دولة حديثة على الدين**. وعدم الامكان هذا أعبّر عنه، بشكلٍ صريح، أكتفي بايراد بعض الفقرات والجمل التي تفصح عنه:

أ ـ «هل سياسة الامامة، بهذا المعنى، وفي هذه الأزمنة، ممكنة عملياً، وكيف؟»[10].

ب ـ «ليس الجوهري أن «نصنع» الثورة، بل الجوهري كيف «نعيشها» ونستخدمها. كيف نبقي الثورة وسيلة لخدمة

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٩) **النهار العربي والدولي**، ٢٦ شباط/فبراير ١٩٧٩، السنة ٢ العدد ٩٥، أعيد نشرها في **مواقف**، العدد ٣٤، شتاء ١٩٧٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

الانسان، لتفجير طاقاته، لتهيئة الامكانات القصوى لتفتحه وتحرّره؟ وكيف نلائم بين ضرورات النظام ـ المؤسسة وضرورات الحرية ـ الابداع؟ هل تنجح الثورة الاسلامية الإيرانية في هذا، وكيف؟»[11].

ج ـ «إذا كانت الثقافة في المجتمع مبدأ كشف وتنظيم، أي مجموعة من التصورات والقواعد والدلالات تجدّد هذا المجتمع من ناحية، ويتعرف بها وفيها على شخصيّته وعلى العالم، من ناحية ثانية، فإن التنظيم لا يكون حيّاً وفعالاً، إلّا إذا كان **استجابة لشروط هذا المجتمع، الاقتصادية والاجتماعية.** وهذا يعني أن الثقافة الحية هي التي تحقق مثل هذه الاستجابة، وأن بين الثقافة وتلك الشروط **علاقة جدلية**: تأثير وتأثر، تغيير وتغيّر. وتنشأ أزمة الثقافة من الاختلال في هذه العلاقة. **وهذا ما تعانيه الثقافة الاسلامية بعامة، والثقافة الاسلامية ـ العربية، بخاصة.** فالمجتمع الاسلامي ـ العربي، وهو ما يهمّني هنا، مباشرة، يعيش شروطاً اقتصاديّة ـ اجتماعية ـ سياسية **تختلف جذرياً عن الشروط التي كان يعيشها في عصر سياسة النبوّة** (...) ومن هنا تكشف الثورة الاسلامية الإيرانية عن أمرين متلازمين: الأول هو **ضرورة اعادة النظر في معنى الثقافة الموروث**، والثاني هو **ضرورة اعادة النظر في معنى العلاقة بين الثقافة والسياسة، من جهة، وبينها وبين العالم المتغيّر، من جهة أخرى.**

من الناحية الأولى، لا بد من التوكيد على أن الثقافة، بمدلولها الخلّاق، هي **طاقة المجتمع على أن يتجدّد باستمرار.** ومن الناحية الثانية، لا بد من التوكيد على أن العمل الثقافي لا ينفصل عن العمل

(١١) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

السياسي، وانّ النضال الثقافي، انما هو، في جوهره، نضالٌ سياسي.

كيف ستواجه ثورة إيران، بما هي ثورة ـ دعوة، هذه المسائل؟ ما النموذج الذي ستقيمه على أرضها ذاتها؟ هل ستجعل من وحدة الثقافة والسياسة امتداداً، أو شكلاً آخر للوحدة بين الولاية والنظام، أو الامامة والسياسة؟ وكيف ستواجه آنذاك مشكلة الحريّة ـ المشكلة الانسانية بامتياز؟ أم انها ستكتفي بأن تجعل من وحدة الامامة والسياسة مجرد وسط، أومناخ اسلامي ـ ثقافي، تتفتح في سمائه الزهور كلها؟»[١٢].

ثانياً: إن صادق العظم لا يعرف أن يقرأ حتى ما يجتزئه. وفي المقاطع التي أثبتها في المقالة المشار اليها، ما يؤكد هَذْرَه الذي أشرت اليه أيضاً.

(٣)

«... ولا يكتفي أدونيس بهذا القدر من التبعية لميتافيزيقا الاستشراق وابستمولوجيته، والنتائج المترتبة عليهما، بل نجده يعيد انتاج رفض هاملتون جيب لجميع العناصر التي يرى أنها تهدد وحدة الكل الاسلامي وتماسكه واستمراريته وهويته برفضٍ اضافي من عنده «للقومية والعلمانية والاشتراكية والماركسية والشيوعية والرأسمالية»، بسبب مصدرها الغربي، وتأثيراتها السلبية على بنى الاسلام الداخلية الموروثة. كذلك يعيد انتاج أسطورة الخصائص مقلوبةً لصالح تفوّق الشرق بروحانيته على الغرب. يؤكد أدونيس أن «خصوصية الغرب هي التقنية، لا الابداع». ويحدّد الخصائص التي يتصف بها الغرب وفكره «بالنظام والنسق والمنهج» في مقابل خصائص الشرق وفكره التي تتألف بالاضافة الى الابداع من: «السحر، التخييل، اللانهاية، الباطن، الانخطاف، الاشراق، الشطح،

(١٢) **مواقف**، العدد ٣٤، ص ١٥٩ ـ ١٦٠

النبوّة، الرؤيا، الحلم، العُجابية، الكشف... الخ». وعند المقارنة والمفاضلة بين الشرق والغرب، وخصائص كل منهما، يتعصب أدونيس لشرقه تماماً، كما يتعصب السواد الأعظم من المستشرقين لغربهم، فيرى أن الفكر الغربي يُرسي الواقع في أفق المادة، في حين يرسيه الفكر الشرقي في أفق الوحي. ومن يتجرأ عندنا في هذه الأيام على تفضيل المادة على الوحي؟»[١٣].

إن أقلّ ما يمكن أن يوصف به كلام صادق العظم، هنا، هو تزوير محض، بنيّة سيئة عامدة يكشف عنها، خصوصاً، تساؤله الأخير. وهو كأي تزوير، لا مستند له. واليكم الوقائع، مأخوذة من المقال الذي بنى أحكامه على جملٍ منه اجتزأها وعزلها عن سياقها. والمقال هو بعنوان «بيان الحداثة»[١٤]. وسأكتفي بايراد القليل مما يكفي لكي يدحض أحكامه:

أ ـ «نأتي الآن الى القضية الثانية، قضية التعارض: شرق/غرب. ففي الأصل لا «غرب»، لا «شرق». في الأصل الانسان، سائلاً، باحثاً، (...) الانفصال الى «شرق» و«غرب»، في الشكل **الراهن**، معنى: صورته «التديّن»، وأساسه التسيّس ـ التعيّش، أي الاستعمار. ومنذ الحروب الصليبية، تمّ الانفصال، وبدأ يأخذ شكله الامبريالي ـ الرأسمالي مع توسعات «النهضة» الأوروبية»[١٥].

ب ـ «في الراهن، تاريخياً، يستسلم الفكر الغربي لشيطان التقنية. أما «الفكر الشرقي» (العربي ـ الاسلامي)، فإنه يستسلم لشيطان الاستبداد، تقليداً أو نظاماً. **كلاهما** في حالة «استقالة»، استقالة من سؤال الوجود والمصير. استقالة من

(١٣) **الحياة الجديدة**، ص ٤٢.
(١٤) **مواقف**، العدد ٣٦، شتاء ١٩٨٠.
(١٥) المصدر نفسه ص ١٤٩.

«المبدأ» و«الأصل»، وانخراط في الآلة وأشيائها.

لكن، هناك يقظةٌ ما في الغرب: أعظم ما في الفكر الغربي اليوم هو «**تفكيك**» الغرب. (...) استمرار الانحطاط في «الفكر الشرقي» (العربي ـ الاسلامي) عائد الى أنه ليس الا اسقاطاً تقنياً ـ أي الى أنه ليس إلّا سقوطاً. وهذا السقوط يزداد بقدر ما تتزايد الهيمنة التقنية (الامبريالية) ـ «الغربية». يبدأ هذا الفكر بتفكيك ذاته، أو لا يكون أبداً.

(...) في الواقع الراهن: «الغرب» هو الشكل، وحشياً، يبحث عن لطافة المعنى. أمّا «الشرق» فهو المعنى، وحشياً، يبحث عن لطافة الشكل. وجهان لمشكلةٍ واحدة. أخوان يبحثان»[16].

ج ـ «لنلاحظ ثالثاً، في ضوء ما تقدّم ـ أي في ضوء الماضي والحاضر، أن التعارض شرق/غرب، وبتحديدٍ أخص: شرق عربي ـ اسلامي/غرب أوروبي ـ أميركي، ليس **تعارضاً من طبيعة حضارية**، خصوصاً أن في الغرب أنواعاً كثيرة من الغرب أكثر انحطاطاً من أي انحطاط مشرقي، وأن في الشرق أنواعاً كثيرة من الشرق أكثر تقدماً من أي تقدم غربي.

الاسلام نفسه في طليعة ما يؤكد لنا ذلك. فهو، في جوهره، أو كما أفهمه، على الأقل، **ليس شرقياً ولا غربياً**، وانما هو كوني. والمسلم إذن لا يجزىء العالم الى شرق وغرب، شمالٍ وجنوب، في ممارسة الاسلام ديناً وثقافة، وانما يتجه الى الكون كله، الى البشر جميعاً كوحدة انسانية»[17].

د ـ «(...) التوكيد على أن التعارض شرق/غرب، حدث عارض، وأنه من مستوى ايديولوجي ـ استعماري، وأننا حين **نرفض**

(١٦) المصدر نفسه ص ١٥١.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

الغرب اليوم **لا يجوز أن نرفضه إلا على هذا المستوى. أما ابداعاته الحضارية فيمكن أن نأخذها، بخصوصيتنا الحضارية**، تماماً كما فعل هو، بالنسبة الى ما أخذه عنا سابقاً.

وانطلاقاً من ذلك، يجب أن نعترف أن ما أنتجه أسلافنا في الماضي ليس كله قادراً على الاجابة عن مشكلاتنا الراهنة، أو افادتنا في التغلب عليها (...) **كذلك يجب أن نعترف أن في الغرب ابداعات تجيبنا عن كثير من مشكلاتنا**، وأن ما ينقله الينا ليس كله خالياً من الحق. دون هذا الوعي، قد ينقلب هذا التعارض الايديولوجي ـ السياسي، الى تعارض ثقافي حضاري، **وليست ارادة الوصول الى هذا التعارض الأخير، سواءٌ جاءت من جهة الغرب أو من جهة الشرق، قصداً أو عفواً، إلا إرادة المحافظة على استمرار مقولة «التفوّق الغربي»**، أي استمرار الثنائية الزائفة: غرب متحضّر/شرق متخلف، واستمرار مشكلية ثقافية زائفة تهيمن علينا... (...) وفي أفق هذا الوعي يصح أن نقول إن الحداثة، مبدئياً، ليست غربية أكثر مما هي عربية. واذا كان ثمة تفاوتٌ بين الغرب والشرق في ممارستها التطبيقية، فإنه فرق في الكم لا في النوع. **وظني أن هذا التفاوت هو ما ينبغي أن يدفعنا أساسياً الى أن نعيد النظر، بشكلٍ نقدي شامل وجذري، في ماضينا المعرفي وحاضرنا على السواء.**

هل يمكن أحدنا اليوم أن يعرف عالمه الذي يعيش فيه **بالمعرفة التي أنتجها الغزالي أو ابن سينا**، مثلاً؟ **أو هل يمكنه أن يقارب الأشياء والأفكار، المقاربة نفسها التي نراها عند زهير بن أبي سلمى، أو أبي العتاهية؟**»[18]... الخ.

* * * * *

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ١٥٥.

يتضح من هذه المقاطع أن صادق العظم قرأ المقال بهواه الشخصي، واجتزأ منه ما لاءم هذا الهوى. ولذلك جاءت أحكامه تشويهاً وتزويراً. والآن أود أن أختتم بالتساؤلات التالية:

أولاً ـ ألا يبدو جلياً، في هذه الفقرات المأخوذة من المقال (وحبذا لو يعود القارىء فيقرأه بكليته) أنني، حين أتكلم على الشرق أو الغرب أو الاسلام، لا أتكلم عليها **كمطلقات**، أو كماهيات. وانما أتكلم عليها **كمستويات ومفهومات ايديولوجية**؟

كيف اذن استطاع صادق العظم أن يقول عني إنني «اسلاماني». وإنني «روحاني شرقي»، وإنني «أرفض الماركسية والعلمانية.. الخ »؟

ثانياً ـ أين اذن «الخطاب المشائخي»؟ وأين وجد التناقض بين ما أقوله هنا وما قلته في مجلّة «**مواقف**»، عدد ٦، ١٩٦٩؟ كما يزعم (الحياة الجديدة: ص ٤) كنت أظن أن صادق العظم جدير بأن يعرف أن حركة الفكر عند المفكر ليست سلكاً حديدياً، وانما هي **بؤرة مشعة** تتوهج منها تنويعات وامتدادات على مختلف القضايا.

ثالثاً ـ كيف قرر أنني أنفي العوامل الاقتصادية في تفسير التاريخ العربي ـ الاسلامي؟ كيف أظن أنه جديرٌ أيضاً بأن يدرك أنني لا أنفيها ـ وانما أجعل منها عنصراً بين العناصر المفسرة! واذا كنت أشدد على عنصر الدين في هذا التفسير، وأعطيه الأولية ـ فلأن هذه الأولية **ايديولوجية**، ولأن البنية المهيمنة الغالبة على المجتمع العربي، ثقافة وسياسية واجتماعاً، هي، كما أرى، بنية دينية، وهي، من **حيث أنها كذلك، لا تزال أكثر العناصر القادرة على أن تضيء لنا التاريخ العربي، والحياة العربية**. وضمن هذه الحدود

أقول إن الدين (الذي هو ايمان وعمل، بحسب الاسلام - أي نظر وتطبيق لا ينفصلان) لا يزال في المجتمع العربي **المحرك الأكثر تأثيراً** في حياة المسلم - العربي، ومن الخطأ، استطراداً، أن نسمي اسلام الثورة الإيرانية بأنه مجرد «اسلام سياسي»، كما يفعل أنور عبد الملك، مثلاً، الذي كانت بعض آرائه في هذا الصدد، منطلقاً للمقالات الثلاث التي كتبتها حول الثورة الإيرانية.

الخلاصة أنني قد أكون قسوت على صادق العظم لكنّها قسوة الصديق الذي فوجىء بما كان لا يتوقعه فكرياً، من صديقه. خصوصاً، أنني أخشى أن يصيبه المرض «الثقافي» الشائع، والذي أسميه «**جنون اتهام الآخر**»، أو بتعبير أوجز: «**هوس الاتهام**».

ـ ٢ ـ

في بعض قضايانا الثقافية ـ السياسية الراهنة

الفصل الاول

الوطن العربي اليوم في أطروحات عشر(*)

١ ـ لم يكن الوطن العربي في تاريخه الحديث مجرد «تعبير جغرافي» أكثر مما هو عليه اليوم، على الرغم من جميع البيانات الحكومية حول التضامن العربي والمشاريع الرسمية لتحقيق الوحدة العربية.

٢ ـ لم يقع الوطن العربي في تاريخه الحديث فريسة سهلة للنهب الامبريالي والهيمنة الخارجية والتلاعب الايديولوجي أكثر مما هو حادث اليوم، مع العلم بأن كل ذلك يجري تحت شعارات حماية استقلال المنطقة العربية والدفاع عن انفتاحها واستقرارها.

٣ ـ لقد أصبحت البورجوازيات العربية الحاكمة اليوم على درجة كافية من القوة والبأس والثقة بالنفس بما يسمح لها بتغليب مصالحها الطبقية الكوزموبوليتية والمتعددة الجنسيات على المصالح الحيوية لشعوبها وبلدانها، مع العلم بأن كل ذلك يتم باسم الواقعية السياسية البعيدة في نظرها والرزانة الدبلوماسية الدقيقة في حساباتها.

٤ ـ تقوم التحالفات الطبقية الرجعية الحاكمة في الوطن العربي

(*) نشرت في مجلة: الحياة الجديدة، العدد ٤، ١٩٨١.

اليوم بتطبيق تدريجي لقناعتها القائلة: انه من أجل القضاء على كل تحرك شعبي معارض وعلى كل ميل جماهيري راديكالي وعلى كل قوة تقدمية منظمة أو شبه منظمة أضحى من المناسب والضروري أيضاً تحويل التحالف المصلحي والوظيفي القائم ضمناً بينها وبين الجبروت الاسرائيلي الى حلف رسمي صريح ومفتوح، مع العلم بأن الأنظمة المسماة «معتدلة» و«عقلانية» هي قائدة هذا الاتجاه.

٥ ـ على الرغم من أنه يراد للمظاهر الخارجية بأن توحي بالعكس، السلطة السياسية في الوطن العربي اليوم تمارس تسلطاً وهيمنة وقمعاً على المجتمع المدني العربي أكثر شراسة وارهاباً ودموية مما عرفه على امتداد تاريخه الحديث والمعاصر، علماً بأن كل ذلك يجري باسم سياسات الانفتاح على الشعب والجماهير.

٦ ـ ان الهيمنة المتصاعدة لثقافة البترو ـ دولار بمؤسساتها ومعاهدها ومراكز أبحاثها ومنشوراتها قد أفسدت كلياً القسم الأعظم من الانتليجنسيا العربية بتوظيفها في دور المسوّغ للأوضاع العربية القائمة اليوم والمنظِّر لها والمدافع عنها. وما على المثقف أو الكاتب أو الناقد أو الشاعر الذي ما زال يشكو من ويلات التضخم والغلاء سوى القاء اللوم على نفسه وعلى مبادئه.

٧ ـ في الوطن العربي اليوم، يتناسب الفيض الهائل للدوريات الثقافية والمجلات العلمية والمنشورات الفكرية والمنابر الايديولوجية تناسباً طردياً مع التراجع السحيق لكل فكر موضوعي مستقل ولكل ثقافة جدية ملتزمة ولكل نقاش حر ومسؤول ولكل نقد مبدئي مستنير ولكل بحث علمي نزيه ومتجرد.

٨ ـ في الوطن العربي اليوم، تتناسب النجاحات العالمية والدبلوماسية والسياسية التي حققتها منظمة التحرير الفلسطينية عربياً ودولياً تناسباً طردياً مع الانحسار الكبير الذي شهده الكفاح الفلسطيني المسلح على ساحات النضال الثوري الوطني كافة.

٩ ـ في الوطن العربي اليوم تشكل الحرب العربية المنتصرة بوضوح تام (بدون أي غموض أو غمغمة) على اسرائيل داخل حدود آثار العدوان الشرط اللازم وغير الكافي لانشاء أية دولة فلسطينية مهما كان نوعها ولإقرار أي سلام عادل في المنطقة مهما كانت طبيعته، وكل ما عدا ذلك وهم وتعمية.

١٠ ـ في الوطن العربي اليوم أخذ الأمل يتركز مجدداً على الطاقات الثورية الكامنة للجماهير المصرية من أجل شق طريق التحرر الاقتصادي والسياسي والاجتماعي أمام الجماهير الشعبية العربية في كل مكان.

الفصل الثاني

الغزو الثقافي مجدداً(*)

عندما أراجع نماذج عن الأدبيات العربية التي تتناول مسألة الغزو الثقافي تصدمني عادة مجموعة من السمات المميزة التي تحملها تلك الأدبيات على وجه العموم، وسأفصّل ما أعنيه بالنقاط التالية:

١ ـ تميل هذه الأدبيات الى البقاء على السطح في تناول ظاهرة الغزو الثقافي بدون أية محاولة جدية للنفاذ الى مركز ثقلها الحقيقي. أي انها تطنب في وصف مظاهرها الخارجية المعروفة بلهجة خطابية لوّامة ـ تناسب المقام طبعاً ـ وصفاً ينطوي على الكثير من العشوائية والانتقائية والشطح. ترى بعض هذه الأدبيات، على سبيل المثال، ان الغزو ابتدأ حقاً في صدر الاسلام وما زال حتى يومنا هذا وبدون توقف على ما يبدو[١]. ولا شك عندي بوجود قناعة عند البعض الآخر بأن الغزو الثقافي أقدم بكثير من ذلك لأنه يعود، في الحقيقة، الى فترة هدم هيكل سليمان في فلسطين. هناك أيضاً من يتحسّر بحزن عميق على تحوّل طرق التجارة البحرية لصالح أوروبا (وعلى حساب ازدهار العالم

(*) مُداخلة قدمت في «ندوة عن الغزو الثقافي» انعقدت في كلية الآداب، جامعة دمشق، شباط/فبراير ١٩٨٤. نشرتها صحيفة تشرين، (دمشق)، بتاريخ ٣/٣/١٩٨٤.

(١) أنظر: مجلة المعرفة، العدد ٢٤٣ ـ ٢٤٤، ١٩٨٢، ص ٢٣٦ وما بعدها.

الاسلامي) بعد اكتشاف الطريق البحرية حول رأس الرجاء الصالح[٢] مما عزز التفوق الأوروبي الحديث ومكنه من غزو بقية أنحاء العالم ثقافياً وتجارياً وعسكرياً. هناك كذلك من يستفيض في الانشاء المعهود عن موضوعات مكررة معروفة مثل التبعية والنهب والعنصرية الأوروبية واستلاب الانسان ثقافياً وغير ثقافياً في العالم الثالث مع اضافة الكثير من علامات التعجب والاستفهام وعبارات الاستبشاع والاستفظاع (طبعاً لا أنوي التقليل من أهمية هذه المشكلات عندما تعالج معالجة جدية غير انشائية صرف) مما لا يزيدنا، في التحليل الأخير، معرفة بالمحركات الحقيقية لظاهرة الغزو الثقافي أو ادراكاً لكيف نواجهه بفاعلية باستثناء حقن القارىء بالمزيد من المواعظ حول أخطاره وضرورة مجابهته.

٢ ـ ميل هذه الأدبيات الى اهمال أية اشارة أو مناقشة جدية للقاعدة المادية التي تشكل أساس هذا التفوق الأوروبي الغازي ثقافياً ومصدر حركيته وقدرته على النفاذ، ان كان بالنسبة لقوته الراهنة أو بالنسبة لقوة صعوده التاريخي المعروف منذ بداية العصور الحديثة. لذلك تبدو هذه المقدرة على الغزو ثقافياً والتفوق عسكرياً وسياسياً وتنظيمياً، في الأدبيات المذكورة، وكأنها سرّ مغلق سرقته أوروبا ممن كانوا متفوقين عليها في الغزو سابقاً، أو كأنها هبة شيطانية هبطت على تلك القارة لأسباب لا يعرف كنهها. في الواقع تميل هذه الأدبيات الى رمي كل من يثير تساؤلاً حول القاعدة المادية لظاهرة الغزو الثقافي بتهمة خضوعه للغزو الثقافي، لأن العقل المتحرر حقاً من تأثيراته لا يمكن أن تخطر له معالجة الظاهرة بالسؤال عن قاعدتها المادية، ولأنّ مثل هذه الأسئلة ليست

(٢) انظر: مجلة **شؤون عربية**، أيار/مايو ١٩٨٣، ص ١٢٥ وما بعدها.

جزءاً من الأصالة والتراث. والقاعدة المقصودة هنا هي ببساطة التشكيلة الاقتصادية ـ الاجتماعية الرأسمالية ونشوؤها في أوروبا وصعودها عالمياً الى حد افراز نقيضها. ونحن نعرف من التحليل النظري من ناحية ومن الوقائع التاريخية الفعلية للتوسع الأوروبي الحديث من ناحية ثانية، انه ما من تشكيلة قبل رأسمالية تمكنت من الصمود ـ على المدى البعيد ـ في وجه التشكيلة الرأسمالية نفسها وفي وجه اختراقاتها المتنوعة بما في ذلك الغزو الثقافي الذي نتكلم عنه، حتى عزلة اليَمَن السعيد بعزلته الشهيرة انهارت في المطاف الأخير. وأدبيات الغزو الثقافي التي تهمل هذه الحقيقة الأساسية وتتجاهلها تبرهن انها غير جادة في معالجتها وفهمها لظاهرة الغزو الثقافي واستمراريتها وفعاليتها العالية، وغير جادة، كذلك، في بحثها عن تحديد الشروط اللازمة والاجراءات الضرورية لقيام التشكيلة المختَرَقة بتعبئة طاقاتها لمواجهة الغزو الثقافي وغير الثقافي بفاعلية ونجاح. إن البلدان والدول التي خضعت للاختراق والغزو الثقافي في التاريخ الحديث كثيرة: الهند، الصين، روسيا، فيتنام، أندونيسيا، الدول العربية، القارة الافريقية بأسرها، هنا أترك للقارىء مهمة الاستنتاج لنفسه أي من هذه المجتمعات نجحت في وضع حد فعال لاختراقات التشكيلة الرأسمالية والقطع مع غزوها الثقافي (وغير الثقافي) وأي منها ما زالت تلوك العبارات الفخمة عن شرور الغزو الثقافي وضرورة مواجهته بينما هي تمارس العكس تماماً. بعبارة أخرى، ان الأدبيات التي ترفض التعمق في الأسباب التاريخية والحقيقية لظاهرة الغزو الثقافي لا تخيف الغزو الثقافي والمستفيدين منه البتّة، لأنها تخلق وعياً زائفاً يخدم موضوعياً استمرارية الشروط المحلية التي تسمح لهذا النوع من الغزو بالبقاء والتفاقم.

٣ ـ ميل هذه الأدبيات، على الرغم من النوايا الحسنة والمقاصد التقدمية أحياناً، للانزلاق باتجاه المواقف الرجعية اجتماعياً والسلفية ثقافياً، هذا في أحسن الأحوال. أما في أسوئها فانها تطرح نفسها صراحة كدعوات سلفية ارتدادية تدافع عن نكوصيتها بدون تغليف أو مواربة. ولنأخذ مسألة الأصالة على سبيل المثال لا الحصر. فبدلاً من أن تعني الأصالة بكل بساطة الانتماء الراهن الى المصالح الملحة والجذرية للجماهير العربية وقضاياها الوطنية والاجتماعية والثقافية والعلمية في الزمن الحاضر ـ وهي المصالح التي تتطلب من جملة ما تتطلب، الوقوف في وجه الغزو الثقافي بفاعلية ونجاح ـ تتحول الأصالة في تلك الأدبيات الى مقولة ميتافيزيقية لا تحلّق فوق الزمن الحاضر وتحدياته ومهماته الكبرى فحسب، بل تنفلت من جميع شروط الزمان والمكان والتحول التاريخي والاجتماعي، أي تصبح الأصالة مجرد انتماء مزعوم الى ذات وخصائص ثابتة وباقية عبر الزمان والتاريخ تتجلى أحياناً وتغيب في أحيان أخرى ولكنها تظل هي هي لا تؤثر فيها تبدلات تاريخية ولا تطالها تحولات اجتماعية أو ثقافية. لذلك لا عجب ان رأينا الغزو الثقافي نفسه، بمؤسساته وأجهزته ومنظّريه، يسارع الى تبنّي مقولة الأصالة بمعناها الميتافيزيقي والدعوة لها وتقديم النصح الى عرب اليوم بالرجوع الى أصالة روحهم العتيقة والارتداد الى تراثهم التليد. والحقيقة الغائبة في كل ذلك هي أن من يريد أن يكون فاعلاً ومؤثراً ومحركاً في الزمن الحاضر ومشكلاته وأزماته ومخاطره (بما فيها الغزو الثقافي والقطع معه) يستحيل عليه أن يستمد مقدرته على الفعل والحركة من الماضي مهما كان قديماً ومن التراث مهما كان عظيماً ومن الأصالة الميتافيزيقية مهما كانت عريقة لأنه إذا لم يستمدها من الحاضر وشروطه

الكبرى فلا شيء غيره سوف يعطيه اياها.

طبعاً بامكاني أن أضاعف الأمثلة ولكني سأكتفي بالاشارة الى أن جزءاً هاماً من الأدبيات الراهنة التي تعالج ظاهرة الغزو الثقافي تشـطح باتجاه عدّ كل ما يمكن أن يوصف «بالحداثة» في حياتنا الحاضرة وحياة مجتمعاتنا ودولنا هو من نتاج الغزو الثقافي ومن صنعه. هنا، تتوسع مقولة الغزو الثقافي توسعاً هائلاً بحيث تصبح مرادفـة ومساوية لحركة تاريخنا الحديث والمعاصر. أي كله غزو ثقافي لا أكثر ولا أقل.

والآن لنسأل ما هو هذا الذي نسميه بالغزو الثقافي؟ الأدبيات التي نحن بصددها لا تطرح هذا السؤال عادة ولا تحاول الاجابة عليه صراحة، بل تتطرق الى ظواهر تتراوح بين ادانة الحداثة في حياتنا المعاصرة ادانة مطلقة وكلية من ناحية، وبين التنبيه للمخاطر التي ينطوي عليها الاعلام الغربي ووكالات الأنباء الصهيونية والكتب والمجلات والعقائد المستوردة، من ناحية ثانية. ويبدو لي انه لو ترك الأمر بيد أصحاب هذه الأدبيات لقطعوا عن المواطن العربي كل اتصال ثقافي أو علمي أو فني أو اعلامي بالعالم الخارجي بحجة محاربة الغزو الثقافي وأخطاره. كما يبدو لي ان مبالغاتهم التهويلية في سرد مخاطر وشرور الغزو الثقافي، كما يفهمونه أو لا يفهمونه، وحماستهم الملتهبة لحمايتنا من تأثيراته الضارة تنطوي ضمناً على نظرة تحقيرية حقيقية للمواطن الذي يريدون حمايته، إذ يظهر هذا الانسان بمظهر الكم المنفعل الذي تؤثر في أعماقه كل شاردة وواردة اعلامية أو ثقافية أو سياسية معادية، ولربما تفسّر لنا هذه النظرة تركيز أدبيات الغزو الثقافي عندنا على طرف واحد من العلاقة، أي الطرف الغازي واهمالها شبه الكامل للطرف المغزو، في حين ان أية محاولة لتحقيق فهم جدي وعلمي لظاهرة الغزو الثقافي لا يمكن إلا أن تحيط بطرفي المعادلة.

على الرغم من عدد الصفحات الهائل الذي سوّد في الكلام على الغزو الثقافي فان الظاهرة بسيطة في جوهرها وغير مستعصية على الفهم كما قد يبدو للوهلة الأولى. إن الغزو الثقافي هو تكوّن بنية ثقافية (بالمعنى الواسع للعبارة) فاعلة في المجتمع المغزو تعمل على المدَيين المتوسط والبعيد في خدمة المصالح الحيوية للمجتمع الغازي وعلى حساب مصالح المجتمع الأضعف وحياته ومستقبله. أي يكمن جوهر ظاهرة الغزو الثقافي في عمل هذه البنية على عرقلة امتلاك المجتمع الخاضع للغزو للمقومات المادية والفكرية والعلمية والثقافية التي تسمح له بالنهوض والتصدّي بنجاح للمهمات التاريخية المطروحة عليه في عصره الراهن ومنها القطع مع كل أشكال الغزو والخضوع بما في ذلك الغزو الثقافي. من هنا الجوهر الماضوي المحافظ لهذه البنية الثقافية وارتباطها الوثيق باستمرار هيمنة المصالح الطبقية الأكثر تخلفاً وضيقاً في المجتمع، من هنا أيضاً الجوهر الثوري التغييري المستقبلي لكل ثقافة مضادة جدياً للغزو الثقافي وارتباطها الوثيق بالمصالح الجماهيرية الأكثر جذرية وتقدّماً في المجتمع نفسه.

لهذا السبب لا عجب ان حملت القوى الطبقية المحلية والخارجية التي لها مصلحة في استمرار هذه البنية وديمومة فاعليتها لواء الدفاع عن الأصالة الميتافيزيقية وحماية القيم الروحية للشرق من تأثيرات الحداثة والمادية والالحاد والشيوعية والصهيونية وما شابه ذلك من الشوائب التي يحملها الينا الغزو الثقافي. من هنا كذلك الحاجة الى اعادة النظر بتعريفنا وفهمنا لظاهرة الغزو الثقافي، لأن التاريخ يعلمنا أن الشعوب الحضارية مارست الغزو بكل أشكاله وخضعت أيضاً للغزو بكل أشكاله، بما في ذلك الغزو الثقافي، أي انها تحاورت بالفكر والسلاح منفردين ومتحدين، وفي بعض الأحيان كان يتحوّل الغازي عسكرياً الى مَغزو ثقافياً وحضارياً كما نعرف جميعاً.

ان من يرغب في استئصال الغزو الثقافي وتأثيراته، وفقاً لهذا التعريف، عليه في المقام الأول أن يدرس مواقع الغزو ويحددها عند الجانب المطروحة عليه مهمة الوقوف بفاعلية في وجه هذا الغزو وايقافه بدل الاستغراق الخطابي الاستبشاعي في فضح ما يفعله الطرف الغازي لأن الغازي لا يفعل، في التحليل الأخير، إلا ما هو متوقع منه أصلاً. كما ينطوي هذا التعريف على نتيجتين اضافيتين:

أولاً: ليس المهمّ، في الجوهر، مصدر هذه البنية الثقافية ومنبعها، بل المهم هو لمصلحة من تعمل على المدى الأكثر بعداً؟ بعبارة أخرى ان مقومات كثيرة من نسيج هذه البنية مستمد في الواقع من ارثنا الاجتماعي والثقافي والفكري والنفسي العائد الى عصور الانحطاط (أي ان مصدرها ليس كله الغرب أو الشرق أو الشمال أو الجنوب)، وهي تعمل موضوعياً في خدمة مصالح الطرف الغازي الذي يهمه كثيراً، كما نعرف جيداً، ألّا يتحرر الطرف الخاضع للغزو والتبعية من تركة الانحطاط وذهنيته وأنماط سلوكه.

ثانياً: لا ينجح الغزو الثقافي في التأثير الفاعل والعميق على المجتمع المغزو إلّا بمقدار الخواء الثقافي الذي يقع عليه الغزو. فحيثما توجد ثقافة حية نامية متحركة تتعامل مع مشكلات عصرها الكبرى وتحدياته المصيرية بنجاح معقول وتتفاعل مع قضاياها الوطنية والفكرية والعلمية والتقنية والفنية بصورة خلاقة ينكمش تأثير الغزو الثقافي ويميل فعله الى التلاشي تلقائياً والعكس بالعكس.

فلو ان جزءاً من الجهود المبذولة في التنديد بالغزو الثقافي وقسماً من الصفحات الهائلة العدد المخصصة لفضحه قد كرسا لانتاج فعل ثقافي ايجابي راهن يتصف ببعض الخصائص التي ذكرت، ويملأ حيزاً متواضعاً في خواء حياتنا العلمية والثقافية والفكرية

المعاصرة لكنا قطعنا شوطاً لا بأس به على طريق التصدي الفعلي، وليس الشفوي، للغزو الثقافي. ان مدرسة تراكمية واحدة في التاريخ تفرزها ثقافتنا المعاصرة لا تتعامل مع التاريخ عموماً (وتاريخنا نحن خصوصاً) بعقل نقلي غيبيّ أو بعقل دعائي لا موضوعي أو بعقل تسويغي يُفصّل الحقيقة ويعيد تفصيلها كل مرة وفقاً لمقتضيات اللحظة السياسية الراهنة، تحترم الوقائع ومناهج البحث الجادة، وتقيم أعظم الوزن للجرأة وللعمق النقدي في كل عمل علمي في ميدان التاريخ، سوف تكون بالتأكيد أعظم جدوى ونفعاً في التصدي للتاريخ الاستشراقي، مثلاً، وللتحاور معه من مواقع القوة والعطاء، من جميع الخطابات والمؤتمرات والمجلدات والملفات التي انهالت على رؤوسنا بدون كبير فائدة واعظةً في أخطار الغزو الثقافي. أي ان المطلوب هو ممارسة ثقافية وعلمية معاصرة على مستوى التحدي الذي يطرحه الغزو الثقافي وليس مجرد التغني بأهمية مثل هذه الثقافة أو التزيّن بها أو ابداء الاعجاب الشديد بمضامينها أو القاء الخطب (غير العلمية وغير المثقفة) الداعية الى ضرورة اكتسابها اليوم قبل غداً.

من يتكلم عن الثقافة في بلادنا يتكلّم حكماً عن مؤسسات التعليم العالي والجامعات بخاصة وما يجري فيها. لذلك سوف أضرب مثلاً أخيراً عما أعنيه بالغزو الثقافي وذلك بالرجوع إلى حياتنا الجامعية وعبر الاستشهاد بتشخيص ممتاز قدمه المفكر المشهور الدكتور أنور عبدالملك في كتابه «دراسات في الثقافة الوطنية»[٣]. شرح أنور عبدالملك طبيعة السياسة التعليمية التي نفذها الاستعمار البريطاني في مصر باشراف اللورد كرومر، حاكم مصر وقتها، ومستشاره للتربية المستر دانلوب على النحو التالي:

«واستند دانلوب إلى خاصية معينة من خصائص العقلية

(٣) بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧. أنظر الصفحات: ٣٨، ٢١٩ ـ ٢٢٠، ٣٦٠ ـ ٣٦١.

الشرقيـــة، ألا وهي تقـــديسهـــا للمكتـــوب، للكلمـــة المكتـوبـــة، للنصوص، وراح يقيم تعليماته الدورية إلى المفتشين والنظّار على أساس تنمية الذاكرة والحفظ بالذاكرة، دون كل ما من شأنه ان ينمّي ملكة التفكير النقدي الإبداعي الخلاق».

أما الهدف الجذري من هذه السياسة فيحدده المؤلف بدقة بقوله:

«رأى دانلوب، مستشار التربية أيام اللورد كرومر، ان الضمان الوحيد لاستعباد مصر على مر الأجيال لا يكمن في الاحتلال العسكري والاستعمار الاقتصادي بقدر ما يكمن في ضرب الفكر المصري في الصميم بحيث يصبح عاجزاً عن التطور والإبداع والخلق، ويظل معتمداً على غيره ليتحرك. ورأى دانلوب انه، لكي يتحقق هذا الهدف، لا بد من ان تتجه سياسة التعليم كلها ـ في مرحلتها الابتدائية والثانوية والعالية على السواء ـ نحو الحفظ دون المناقشة، والترتيل دون النقد، ومحاكاة المراجع والاساتذة دون تشريحها وتكوين رأي مستقل فيها، واحترام الكلمة المكتوبة دون امتحانها والتصارع فكرياً معها».

ثم يعرض علينا أنور عبد الملك النتيجة الخالصة التي أفضى إليها هذا الغزو الثقافي في مصر وعقلها وروحها بالعبارات التالية:

«التلميذ الممتاز هو الذي يمتاز على زملائه بمقدرته على حفظ عدد أكبر من هذه النماذج في أقصر وقت ولأطول مدة ممكنة. التاريخ عبارة عن تسلسل معارك وملوك وعظماء وانتصارات وهزائم: مئات الأسماء والتواريخ، دون التفسير العلمي للتطور التاريخي، دون أدنى فلسفة للتاريخ. العلوم الطبيعية تجميع لقوانين وتجارب معملية ومعادلات، دون أدنى محاولة لعرضها عرضاً تاريخياً، دون بيان الطريقة الجدلية التي يتخطى فيها العلماء نظرية قديمة إلى نظرية جديدة أكثر شمولاً واتساعاً، من خلال تجاربهم العلمية في المجتمع المحيط. الفلسفة كتالوج لآراء الاعلام ونظرياتهم، دون محاولة فهم الأسباب التي من

أجلها قالوا بهذه النظريات، دون نقدها طبقاً لمقاييسنا وقيمنا المعاصرة. في كل مكان: الحفظ، والحفظ ولا شيء إلاّ الحفظ، والامتحان يدور كله في اطار هذه المحفوظات، انه ترتيل وتسميع ولا شيء غير ذلك».

ولا إخالني بحاجة إلى كبير مقارنة وشرح لأبيّن أن هذا التجلي المَرَضي من تجليات الغزو الثقافي، كما شخصه ووصفه أنور عبد الملك، يصدق صدقاً حرفياً على حياتنا الجامعية الراهنة ويدلنا إلى واحد من أخطر المواقع التي يتمركز فيها الغزو الثقافي حيث يقدم نفسه بلباس وطني ويؤكد بنيته الكابحة عبر برامج قومية ويفصح عن نفسه بلغة عربية فصيحة. كما لا إخالني بحاجة إلى كبير جهد لأبيّن مرة ثانية أن الغزو الثقافي ليس مجرد تأثير وسائل الاعلام الغربية ووكالات الأنباء الصهيونية، كما انه ليس انتشار الحداثة وتجلياتها في حياتنا الحاضرة، بل هو شيء آخر أهم وأخطر مما تتلهى به أدبياتنا الرائجة حول هذه المسألة. إنه بنية قوية عميقة وفاعلة في حياتنا العامة والثقافية والعلمية، ومن يظن أن بإمكانه فضح الغزو الثقافي ومجابهته دون التصدي الشجاع لهذه البنية المعطِّلة يكون كمن يتلهى بالقشور ويناطح طواحين الهواء.

الفصل الثالث

الرئاسة الأميركية عند الحكام العرب(*)

«فالولايات المتحدة ليست حرة في التحرك
إلّا ضمن الحدود التي يحددها الصهيونيون ودولة اسرائيل»

(من مقابلة الملك حسين مع صحيفة «النيويورك تايمز»،
الصحف الأردنية ١٦/٣/١٩٨٤)

إن كل من يراجع جدياً التطورات السياسية العربية على امتداد السنوات العشر الأخيرة لا بد أنه واصل إلى الاستنتاج التالي: أضحت الأنظمة العربية موالية كلياً للولايات المتحدة الأميركية ومصالحها وسياساتها في المنطقة ومعادية بشراسة للاتحاد السوفياتي. وليس من شأن الاستثناءات القليلة جداً لهذه الحقيقة إلّا إبراز هذا الواقع وتأكيده (بحكم المقارنة والتباين) بصورة أكثر وضوحاً ونصاعة، بخاصة أن الأنظمة المعنية لم تعد تتردد في اعلان التزامها بالخط المذكور وولائها له بصراحة ووضوح تحسد عليهما. إن الايام التي كان فيها الحكام العرب مضطرين إلى وزن كلماتهم بموازين الذهب قبل التجرؤ على التعبير عن موقف موالٍ للولايات المتحدة والمعسكر الذي تقوده وتمثله تعود إلى حقبة وطنية وتقدمية مضت في الحياة العربية المعاصرة (علماً بأن ذكرياتها المجيدة مازالت تعيش كامنة في القلوب والعقول).

(*) نشرت في صحيفة: الثورة، (دمشق)، ٤/٤/١٩٨٤.

على الرغم من كل ذلك، نجد أن السياسة الأميركية الشرق أوسطية ما فتئت تولد الاحراجات السياسية والاحباطات الدبلوماسية والخيبات العلنية للأنظمة الصديقة والموالية نفسها ببقائها وبقاء «انجازاتها» دون مستوى توقعات تلك الأنظمة وتوقعات التحالفات الطبقية التي تمثلها. وجاء آخر تعبير دقيق وجريء عن هذا الواقع في المقابلة التي أجرتها صحيفة «النيويورك تايمز» مع الملك حسين مؤخراً حيث أعلن التالي بعبارات تقطر منها المرارة وبكلمات مفعمة بالإحساس بالخذلان:

> «إنني قلق على اميركا وان أكثر الأمور مدعاة للأسى والأسف هو انني كنت على الدوام أؤمن بالقيم والمبادىء الشجاعة، واننا نشترك معها في ذلك كله. وإنني أدرك الآن أن المبادىء لا قيمة لها بالنسبة لأميركا، وان القضايا القصيرة المدى ولاسيما في سنوات الانتخابات هي التي تطغى على الصورة وهذا أكثر ما يدعو إلى الأسف والأسى، وأنا مازلت أؤمن بأن المبادىء هي الأمر المهم، وإذا لم تكن كذلك فإنه الطامة الكبرى بالنسبة لنا جميعاً»[1].

ومما يزيد المشكلة تعقيداً أولاً، إصرار أجهزة الأنظمة الصديقة والحليفة على التأكيد بأن المصالح الأميركية الحيوية واستثماراتها الهائلة مرتبطة كلها بالعالم العربي وليس باسرائيل، وثانياً، استمرار أجهزة الاعلام الغربية وتوابعها المحلية في الإصرار على أن «العالم الحر» مرتهن لقوة البترول العربي والهيمنة المالية العربية الخ. لذلك تولّد هذه المشكلة حاجة ملحة لدى الأنظمة العربية المعنية وأجهزتها المختصة لاستنباط الحجج المناسبة والتسويغات الملائمة لتفسير هذا التقصير الفادح والدائم في السياسة الأميركية بحق مصالح أصدقائها الحيوية وبحق الاستقرار السياسي لسلطان حلفائها الاستراتيجيين في المنطقة العربية. بعبارة أخرى

(١) الصحف الأردنية، ١٦/٣/١٩٨٤.

تحتاج الأنظمة المذكورة إلى «اعتذار» ما أو «تعليل» ما، يفسر هذا العجز المزمن، على ما يبدو، الذي يتصف به الشريك الأميركي الكامل عن انتهاج سياسات شرق أوسطية تحفظ لها (أي الأنظمة) ماء الوجه بالارتفاع إلى مستوى الحد الأدنى من توقعاتها وبمراعاة الحد الأدنى من مصالحها الداخلية والمحلية. أما التعبير الأفضل والأكثر ايجازاً عن توقعات «الأصدقاء» العرب من سياسة الشريك الكامل فنجده في التصريح التالي لياسر عرفات عند مناشدته الرئيس الأميركي السابق جيمي كارتر:

> «الضغط على اسرائيل كما فعل الرئيس أيزنهاور في العام ١٩٥٦ حين أجبرها على الانسحاب من سيناء. أليست هذه وساطة أميركية؟ ان وزن واشنطن مايزال في الجانب الآخر، اننا نتذكر ما حدث عام ١٩٥٦ حين استخدم أيزنهاور وزنه، فلماذا لا يفعل كارتر الشيء ذاته؟» [٢].

في الواقع يمكننا أن نلحظ أن الحلم البعيد لكل هذه الأنظمة كان (منذ صيف ١٩٦٧) ومازال يتلخص بحدوث معجزة وصول رئيس اميركي إلى البيت الأبيض «يعي» مصالح بلاده الحقيقية في الشرق الأوسط ويستوعب عدالة القضية الفلسطينية فيتصرف، بالتالي، بالطريقة عينها التي تصرف بها الرئيس ايزنهاور عام ١٩٥٦ أثناء العدوان الثلاثي على مصر وبعده، مما انقذ يومها صحراء سيناء وقطاع غزة من براثن الاحتلال الاسرائيلي.

لكن إلى أن تقع مثل هذه المعجزة تعمل الأنظمة على سد حاجاتها الماسة والدائمة إلى «التعليل» أو «التبرير» المطلوب للقصور الذي تتصف به السياسة الأميركية نحوها ونحو مصالحها المحلية والاقليمية بانتاج واعادة انتاج تفسيرات وتنظيرات من نوع معين تقوم بنشرها، على مستويات متعددة من الابتذال، بهدف تأمين

---

(٢) جريدة **السفير**، (بيروت)، نيسان/ابريل ١٩٧٨.

تغطية ايديولوجية لمواقع ومواقف مكشوفة على أرض الواقع السياسي والوطني. يكمن الجوهر الأساسي لكل هذه التفسيرات والتنظيرات في التركيز على الرئيس الأميركي نفسه بصفته القوة الحاسمة في صنع السياسة الأميركية تبعاً لوجهات نظره وآرائه، مع التأكيد بأن هذا الرئيس مكبّل، ويا للأسف، بقيود حديدية متنوعة الأشكال والألوان تحد من حرية حركته ومن استقلالية قراره بالنسبة لكل ما يتعلق بالقضية العربية عموماً والفلسطينية على وجه التخصيص. أما الغرض القريب والمباشر الذي تهدف إليه مثل هذه التفسيرات والاعتذارات، فيتلخص في خلق قناعة عربية عامة، قدر الامكان، تقول انه مهما طال الأمد فلا بد للسياسة الأميركية من أن تصحح نفسها بنفسها، في المطاف الأخير، لأن الواقع الموضوعي لمصالحها المادية الهائلة في المنطقة العربية لا بد من ان يفرض نفسه في يوم من الأيام، كما انه لا بد وأن يأتي رئيس اميركي في يوم من الأيام أيضاً، ينتفض على القوى التي تأسره ويحطم الاغلال التي تكبله وتسلب إرادته من أجل استعادة حرية حركته واستقلالية القرار الأميركي بما يتوافق مع المصالح «الحقيقية» لبلاده في منطقتنا وبالتالي مع مصالح اصدقائه وحلفائه فيها.

لنرَ الآن ما هي أهم هذه القيود التي تقول الأنظمة الصديقة والحليفة انها تعطل ارادة الشريك الأميركي الكامل وتملي عليه انتهاج سياسة متعارضة مع مصالح بلاده الشرق أوسطية. هناك أولاً، النظرية الاعتذارية الكلاسيكية التي روجها اليمين العربي القديم والقائلة بأن يهود الولايات المتحدة يسيطرون على الاقتصاد الأميركي سيطرة كاملة ويتحكمون، بالتالي، بحياة البلاد الثقافية والاجتماعية والاعلامية مما يعطيهم المقدرة شبه الكاملة على املاء السياسات التي يريدون على رئيس البلاد. ساد هذا التفسير عربياً وانتشر انتشاراً واسعاً في الخمسينيات وحتى أواسط الستينيات

(بتشجيع أميركي) ثم انحسر بعد الهزيمة العربية عام ١٩٦٧ بعد أن فقد الكثير من مصداقيته ومقدرته على التأثير والاقناع، ولكنه عاد للظهور والصعود مجدداً في النصف الثاني من السبعينيات بشكله الفج أحياناً وبأشكال أكثر رقياً في أحيان أخرى. انحسر هذا التفسير وقتها لأن الهزيمة نفسها بينت انه ليس بأكثر من ذريعة مكشوفة هدفها تبرئة الرئيس الأميركي من اتباع سياسية معادية لحركة التحرر العربي بالتواطؤ مع الحليف الأساسي والحقيقي في المنطقة، أي اسرائيل. ولأن دراسات دقيقة كثيرة أخذت تبين ـ على الصعيد العربي ـ ان الرأسمال اليهودي بريء من التهمة السخيفة القائلة بأنه يسيطر على اقتصاديات واحد من الجبارين في عالمنا المعاصر وتتحكم بحياته السياسية والثقافية والاعلامية الخ. أوضحت هذه الدراسات ان تمركز الرأسمال اليهودي ونفوذه لا يتعديان بعض القطاعات الوسطى ذات الطابع المالي والخدماتي والاستهلاكي في دورة الاقتصاد الأميركي عموماً (الرأسمال اليهودي الصناعي شبه معدوم في الولايات المتحدة).

نأتي الآن الى حكاية الأصوات الانتخابية اليهودية وقوتها الأسطورية المزعومة وسطوتها المفترضة على مصير الرئيس الأميركي والتي لم ينس الملك حسين الاستنجاد بها في مقابلته الصحافية المذكورة بقوله انه:

«في عام الانتخابات الأميركية على المرشحين أن يتنافسوا من أجل كسب عطف الصهيونية واسرائيل».

ويكفي التذكير هنا بأن تفجير هذه الحكاية تم عند دخول الرئيس ايزنهاور البيت الأبيض في خريف عام ١٩٥٦ بأكثرية شعبية ساحقة لم يعرفها أي رئيس قبله، على الرغم من تكتل القوة الانتخابية اليهودية، بأموالها ونفوذها، تكتلاً كلياً وقوياً وواضحاً ضده بسبب موقفه المعروف من العدوان الثلاثي على مصر في العام

نفســه، علمــاً بأن الانتخابات الرئاسية جرت يومها بعد العدوان مباشرة. وعلى الرغم من حنين الحكام العرب الحاليين الى رئيس أميركي شبيه بأيزنهاور يبقى من المفيد التذكير بأن هذا الرئيس لم يتخذ تلك المواقف بحكم «وعيه» المتقدم للمصالح الحقيقية للولايات المتحدة وللدول الصديقة والحليفة في المنطقة العربية، أو بحكم انفلاته النسبي والمؤقت من قيود السيطرة اليهودية المفروضة على الحياة السياسية الأميركية واقتصادها، بل بحكم وعيه الدقيق لضرورة حلول الهيمنة الأميركية محل السيطرة المتراجعة وقتها للدولتين الاستعماريتين القديمتين في الشرق الأوسط عموماً. أما موقف الأقلية اليهودية الأميركية المجافي لأيزنهاور فلم يكن له أية علاقة بتمرده المزعوم على الارادة اليهودية أو بعطفه المفترض على القضايا العربية، بل كان ينبع من اعتبارات أميركية داخلية (بالاضافة الى ولاء الأقلية المعروف لاسرائيل) أهمها اشتهار حكم أيزنهاور الجمهوري بكونه الممثل بامتياز لمصالح القطاعات الاقتصادية الاحتكارية الكبرى (البيغ بيزنس) على حساب مصالح القطاعات الوسطى والأصغر (التي يميل الحزب الديموقراطي الى استيعابها)، أي على حساب القطاعات التي يتمركز فيها الرأسمال اليهودي أصلاً.

أما النتيجة العملية الراهنة التي يريد أن يصل اليها هذا التفسير التسويغي للسلوك السياسي للشريك الأميركي الكامل فتقول: على الجانب العربي أن يعمل بتؤدة وهدوء على «تفهيم» الرئاسة الأميركية الحقيقة حول مصالح الغرب الحقيقية في العالم العربي وطمأنتها الى سلامة تلك المصالح ومساعدتها على التحرر من السيطرة اليهودية على مصيرها وقراراتها. وعندما يتم ذلك كله ـ في يوم من الأيام ـ لن يحتاج الرئيس الأميركي الى حارس محلي على شاكلة اسرائيل لحماية مصالح بلاده اليهودية ونفوذها في المنطقة، بل سوف يسعى جدياً للضغط على الدولة العبرية لتحقيق وضع

شرق أوسطي مستقر ومتوازن يخدم مصالح جميع الفرقاء المحليين تحت اشراف الشريك الكامل وادارته الحكيمة. وفقاً للتفسيرات والتصورات والتبريرات التي تنشرها الأنظمة الصديقة والحليفة، هذا هو الواقع الجديد الذي ستؤدي اليه السياسة الرئاسية المنعتقة من هيمنة المصالح الفئوية اليهودية في الولايات المتحدة. وحين تريد القوى القابعة وراء انتاج مثل هذه التفسيرات والاعتذارات رفع المستوى الفكري للنقاش تميل الى التأكيد أن القيد الذي يثقل كاهل الرئاسة الأميركية ويمنعها من حرية الحركة السياسية بما ينسجم مع مصالح البلاد الحقيقية يتمثّل في النفوذ الهائل الذي يتمتع به «اللوبي» اليهودي ـ الاسرائيلي ـ الصهيوني في الحياة السياسية الأميركية. (**ملاحظة**: يشير تعبير «اللوبي» الى جماعات الضغط المنظمة حول مصالح حيوية معينة بهدف التأثير على القرارات السياسية الأميركية في الكونغرس ومجلس الشيوخ ووزارة الخارجية والبيت الأبيض والبنتاغون وغيرها من مراكز القوة والقرار).

يزعم هذا التفسير ان الرئاسة الأميركية ـ بخاصة عندما يكون الرئيس حديث العهد في البيت الأبيض ـ تعي بوضوح ومنذ البداية ان المصالح الأميركية الحيوية اقتصادياً واستراتيجياً الخ، موجودة كلها في العالم العربي وليست في اسرائيل أو معها أو عندها، مما يدفع الرئاسة باتجاه محاولة تحويل هذا الوعي الى ممارسات سياسية فعلية هدفها خدمة هذه المصالح والمحافظة عليها بالارتفاع الى مستوى الحد الأدنى من توقعات الأنظمة العربية الحليفة والصديقة. ولكن ما إن تتحرك الرئاسة على النحو المذكور حتى يتدخل اللوبي الاسرائيلي ـ الصهيوني بنفوذه الذي لا يقاوم ليفرض على الرئيس اتباع سياسات شرق أوسطية لا يريدها أصلاً ولا تنسجم، بطبيعة الحال، مع المصالح الحقيقية للولايات المتحدة أو مع مصالح أصدقائها وحلفائها في المنطقة العربية.

أعطانا محمد حسنين هيكل التعبير الكلاسيكي الأكثر دقة ونضجاً عن هذا الاتجاه العربي شبه الرسمي في تبرير السلوك الرئاسي السياسي الأميركي والدفاع الضمني عنه. استنتج هيكل من مراجعته لتاريخ السياسة الأميركية منذ قيام دولة اسرائيل ان كل رئيس أميركي جديد كان يحمل معه الى البيت الأبيض أفضل النوايا وأصدق العزائم لإيجاد حل عادل وسلمي راسخ للصراع العربي الاسرائيلي بحكم وعيه لطبيعة المصالح الأميركية في الشرق الأوسط وارتباطها الوثيق بالجانب العربي وليس الاسرائيلي. الا أن كل واحد من هؤلاء الرؤساء أخفق في تنفيذ ارادته الطيبة وانتهى الى تطبيق سياسة معاكسة تماماً لما كان يريد أصلاً بسبب تدخلات خارجية لا تقاوم. يقول هيكل في وصف هذا الواقع إن رؤساء الولايات المتحدة:

> «كلهم بدأوا باظهار النوايا الطيبة، من «سلام الأرض المقدسة» ـ تعبير دالاس ـ الى «السلام العادل في الشرق الأوسط» ـ تعبير كنيدي ـ الى «الرغبة في التفاهم» ـ تعبير جونسون ـ الى «سياسة اليد المتوازنة» ـ تعبير سكرانتون بالنيابة عن نيكسون ـ الى «أمن ورخاء كل الأطراف ـ تعبير فورد ـ ثم الى ما نسمعه الآن من جيمي كارتر. كلهم انتهوا بغير ما بدأوا بل وعلى نقيضه: انتهى دالاس بمحاولات الغزو من الداخل ـ ضد العرب ـ وانتهى نيكسون بالجسر الجوي لاسرائيل في حرب أكتوبر ـ ضد العرب ـ وانتهى فورد بقنابل الارتجاج ـ ضد العرب»[٣].

بعد هذا التشخيص يطرح هيكل السؤال الأساسي المتعلق «بتفسير» (أو تبرير) هذه المفارقة الرئاسية الأميركية: لماذا اختلفت البدايات مع النهايات على هذا النحو الصارخ؟ يجيب هيكل بتقديم لائحة بالقوى الأميركية التي تتدخل لحرف القرار الرئاسي عن

(٣) جريدة، الأنوار (بيروت)، ١٩٧٧/٦/٣٠.

اتجاهه الأصلي تحت تأثير نفوذ اللوبي الاسرائيلي ـ الصهيوني وضغوطه التي لا ترد ولا تقاوم، أو على حد قول هيكل:

> «الكونغرس يريد أن يوجه، وأجهزة السلطة الأخرى ـ ولديها كل المعلومات والأدوات ـ تريد أن تشارك، ثم يجيء دور جماعات الضغط (أي اللوبي) بوسائلها وأساليبها وقوائم طلباتها وبما أن اسرائيل هي الطرف الأقدر على النفاذ الى مواقع صنع القرار الأميركي، فان الرياح ما تلبث أن تهب في اتجاه شراعها وهكذا تختلف النهايات عن البدايات في موقف كل رئيس أميركي»(٤).

أما الرئيس الأميركي المثالي، من وجهة النظر العربية المبثوثة رسمياً تقريباً، فهو الذي يرفض، وفقاً لهيكل:

> «تكرار وإعادة تجربة من سبقوه الى تناول أزمة الشرق الأوسط... ويتخذ لنفسه موقفاً ويصمم عليه... ويحصن نفسه قدر ما يستطيع ضد كل القوى التي تحاول ـ كما حاولت مع سابقيه ـ أن تفرض عليه ما يجعل النهايات تختلف عن البدايات في أحلامه وأفكاره وسياساته»(٥).

لا شك ان هذا النوع من الاعتذار يلائم منصب الرئاسة الأميركية ويخدم مصالح أصدقائها وحلفائها لأنه يبرىء الرئيس، عملياً وعلى المدى الطويل، من المسؤوليات والتبعات المترتبة على قراراته بالنسبة لما يسمونه أزمة الشرق الأوسط، اذ ان سيد البيت الأبيض لم يكن مخيّراً في أفعاله وقراراته واجراءاته، بل مسيّراً بحكم ضغوط اللوبي المنصبة عليه والتي لا قبل له بها ولا طاقة له على مقاومتها. أي يقدم هذا «التعليل» جميع الأعذار والمسوغات اللازمة لاثبات حسن نوايا الرئاسة الأميركية من ناحية، ولسلامة مواقف

(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.

أصدقائها وحلفائها في المنطقة من ناحية ثانية، كما يلمح الى ضرورة اظهار الجانب العربي لكل لين واعتدال وتساهل على سبيل تقديم المعونة اللازمة للرئاسة الأميركية في صراعها المفترض مع اللوبي الصهيوني اللعين. ان هذا الميل نحو تبرئة الرئيس الأميركي ونحو الحفاظ على صورة نقية له بابقاء نواياه الأساسية (وليس كل أفعاله بالضرورة) بعيدة عن كل اتهام وادانة ناتج عن قرار سياسي واعٍ يخدم الحكام العرب المعنيين لأنه يسمح لهم بنقد السياسة الأميركية نقداً خفيفاً بسبب قصور فهمها لواقع المنطقة العربية والشكوى منها شكوى نسبية من حين الى آخر، بسبب قلة درايتها بمصالح بلادها الحقيقية فيها. فإذا كانت نوايا الرئيس طيبة ونظيفة نتيجة وعيه الأصلي للحقيقة الموضوعية حول مصالح بلاده في الشرق الأوسط من ناحية، واذا كان سلوكه القبيح والمراوغ والمعادي ناتجاً عن ضغوط اللوبي الاسرائيلي ـ الصهيوني من ناحية ثانية، يصبح التحالف الوثيق مع الولايات المتحدة والولاء لسياساتها وأهدافها في الشرق الأوسط أمراً مشروعاً ومبرراً، بخاصة ان احتمال تغليب الرئيس لنواياه ولمصالح بلاده الحقيقية على القوى الضاغطة والمعطلة يبقى وارداً على الدوام (انظروا الى ما فعله ايزنهاور).

سأكتفي هنا باشارة موجزة الى الوقائع التي أوضحها أحد صانعي السياسة الأميركية الكبار حول دور اللوبيات في صنع القرار السياسي الأميركي على أعلى المستويات وأثرها الحقيقي على سياسة الحكومة الخارجية تحديداً. الاشارة المعنية هي الى كتاب وليم ب. كواندت «عقد من القرارات: السياسة الأميركية تجاه النزاع العربي ـ الاسرائيلي ١٩٦٧ ـ ١٩٧٦»[٦]، لأن مؤلف هذا الكتاب

(٦) William B. Quandt, **Decade of Decisions:** American Policy Toward the Arab-Israeli Canflict, 1967-1976, University of California Press, 1977.

شغل منصب عضو مجلس الأمن القومي الأميركي أثناء رئاسة جيمي كارتر، كما كان مستشاره لشؤون الشرق الأوسط والمسؤول عملياً عن توجيه السياسة الأميركية في هذا الجزء من العالم وادارتها في تلك الفترة. وجدير بالعلم أيضاً أن كواندت من كوادر مؤسسة «راند كوربوريشن» (بصفته خبيراً في الشؤون العربية) المختصة بالدراسات الاستراتيجية وبتحديد أكبر بدراسة طرق وأساليب مكافحة حروب التحرير والعصابات في العالم الثالث. يؤكد كواندت في كتابه المذكور الحقائق التالية:

(أ) على الرغم من التنظيم الجيد الذي تتمتع به اللوبيات في العاصمة الأميركية وبخاصة اللوبي الاسرائيلي ـ الصهيوني فانها لا تملي في أي حال من الأحوال، السياسة الأميركية ولا تحددها.

(ب) كثيراً ما يلجأ صانعو القرار السياسي الأميركي الى نسبة بواعث قراراتهم الى نشاط اللوبيات وجماعات الضغط المنظم لأنها توفر لهم المسوغات المطولة والأعذار اللازمة ليفعلوا ما يريدون فعله في مطلق الأحوال ولأسباب لا علاقة لها باللوبيات وبضغوطها.

(ج) ان الدراسات الدقيقة التي أجريت عن نشاط اللوبيات والمصالح التي تمثلها والنفوذ الذي تتمتع به في التأثير على صنع السياسة الأميركية الخارجية بينت أن تأثيرها الجدي لا يتعدى ابراز بعض القضايا ابرازاً ملحوظاً، بخاصة على الصعيد الاعلامي، على حساب قضايا أخرى.

(د) على العكس مما هو شائع، البيت الأبيض ووزارة الخارجية بعيدان عن تأثير اللوبيات لأن نشاطها الأساسي يتركز في الكونغرس والكونغرس لا يشكل قوة فعالة في رسم السياسة الخارجية الأميركية لأن المبادرات الدبلوماسية وادارة المفاوضات وتوجيه العلاقات اليومية مع الشرق الأوسط

والارتباط بالتزامات مع الدول الأجنبية، تقع كلها خارج نطاق أعماله وصلاحياته، على حد تأكيده.

حين تجد القوى العربية الصديقة والحليفة نفسها مضطرة للظهور، بمظهر «الموضوعية» و«العلمية» تقوم بالترويج لوجهات نظرها بلغة تدعي الحياد لأنها مشتقة من مصطلحات «العلوم السياسية». على هذا المستوى، تعرض علينا هذه القوى الصورة التالية على لسان منظريها: يشكل منصب الرئاسة الأميركية «مركز قوة» معقد التركيب و«محايد» في آن معاً، ومن أراد استثمار القوة الهائلة الكامنة فيه لخدمة مصالحه عليه أن يعرف كيف يتعامل مع آليته المعقدة وكيف يقوم بتشغيل أزرار ضغطه المناسبة في الوقت المناسب والمكان المناسب، هذا هو «الفن» الذي ملكت ناصيته اسرائيل والصهيونية وهذا هو الفن المطلوب من العرب أن يصبحوا أسياده ان هم أرادوا تسخير منصب الرئاسة لخدمة مصالحهم وقضاياهم الكبرى. وبديهي انه طالما ظل الضغط العربي على مركز القوة الحساس هذا أدنى حدة وشدة من الضغط المعاكس ستسيطر ضغوط الأعداء حكماً وتسود، بالتالي، السياسات الرئاسية الملائمة لمصالحهم. بعبارة أخرى يصور منظرو هذه القوى منصب الرئاسة على انه مجرد «مركز حساس» يتلقى الضغوط ويستجيب للأقوى منها بصورة شبه آلية ويخضع لتوجيهاتها.

من ينتج هذا النوع من «المعرفة» العربية بالسياسية الأميركية؟ ومن يعيد انتاج هذا النوع من «التفسيرات» لكيف يصنع القرار الرئاسي الأميركي وينشرها؟ مجموعة كبيرة من الدكاترة والأساتذة والخبراء والمثقفين والدبلوماسيين العرب المتواجدين في الولايات المتحدة والعاملين في جامعات مختلفة ومراكز بحوث ممولة بترولياً ومؤسسات متنوعة للدراسات الاستراتيجية بالاضافة الى السفارات المتعددة الجنسيات. تشكل هذه الفئة مجموعة ما يمكن

تسميته «بالمستغربين» (على وزن المستشرقين) لأنهم يعدون أنفسهم ـ بحكم مواقعهم ـ أصحاب فهم علمي جيد ودقيق، للغرب، (هنا الولايات المتحدة تحديداً) وثقافته ومؤسساته وسياساته وآلية عملها كلها مما يؤهلهم لتقديم صورة «موضوعية» عن المجتمع الذي يعيشون في كنفه ويعرفونه الى العالم العربي وبخاصة الى حكامه وأصحاب القرار السياسي فيه. من يتابع الأدبيات التي ينشرها أفراد هذه المجموعة والأفكار التي ينشرونها باللغتين العربية والانكليزية (الموجهة الى النخب العربية) حول السياسة الأميركية الشرق أوسطية وحول صنع القرار الرئاسي الأميركي تحديداً يجد أن كليشيهات من النوع التالي تتكرر فيها باستمرار وتهيمن على منطقها:

(أ) «وهكذا نجحت القوى الصهيونية والأميركية المؤيدة لاسرائيل في جعل الرئيس الأميركي يتراجع عن التزامه بعبارة الحقوق المشروعة لشعب فلسطين».

(ب) «استسلم الرئيس الأميركي للضغوط الصهيونية وتخلى عن مساندة الحقوق العربية».

(ج) «ان أصدقاء اسرائيل في الكونغرس والخارج مارسوا الضغط على الرئيس الأميركي وأقنعوه بعدم الافصاح عن آرائه الحقيقية علناً نظراً الى آثارها الضارة بالنسبة لاسرائيل».

(د) «هذه هي أقوى الحملات القاسية التي تعرض لها الرئيس الأميركي من اللوبي الاسرائيلي ومختلف مجموعات الضغط الصهيونية».

لنلاحظ هنا، أولاً، ان هذا التفسير لسلوك الرئاسة الأميركية ينفي صراحة وجود سياسة أميركية ـ عربية ـ شرق أوسطية واعية ومدروسة وموضوعة بدقة ووضوح على ضوء الاعتبارات الاستراتيجية الكبرى في منطقتنا لأنه يحل عمليات الاستجابة الآلية وشبه العمياء أحياناً للضغوط، محل الوعي الواضح كلياً

للمصالح والأهداف، من ناحية أولى، ومحل التخطيط التفصيلي لايجاد الوسائل التطبيقية والأدوات العملية لتحقيق تلك الأهداف وخدمة تلك المصالح الامبريالية والمحلية، من ناحية ثانية. بعبارة أخرى وفقاً لهذا التفسير إما أن يكون الرئيس الأميركي بلا سياسة واعية وجلية في الشرق الأوسط (وهذا هراء) أو انه عاجز تماماً عن تطبيق مثل هذه السياسة وتنفيذها بسبب الضغوط نفسها (وهذا هراء أكبر). ثانياً، ان هذا التفسير يخدم، بطبيعة الحال، مصالح أصدقاء الطرف الأميركي والمتحالفين معه من الحكام العرب ويعمل لصالحهم جميعاً. في الواقع تجد كتلة الولايات المتحدة في منطقتنا فائدة عظيمة في انتشار هذا النوع من «الحكمة» السياسية الكاذبة حول الرئاسة الأميركية وأساليب تفسير سلوكها المعادي وتبريره لأنها تساعد في رفع الاحراجات والخيبات التي تتعرض لها الكتلة المذكورة، كما رأينا. ثالثاً، ان القسم الأكبر من هؤلاء «المستغربين» لا يعرفون الكثير عن كيف يتم صنع القرار الرئاسي الأميركي في الأمور الكبيرة. في الواقع ان الصورة التي يروِّجونها مستمدة كلياً من الصورة التي تعممها الأجهزة الإعلامية والثقافية الأميركية بكافة أصنافها والتي تتداولها جموع الاخصائيين والأكاديميين الأميركيين (من الدرجة الوسطى وما دونها) في الدراسات الاجتماعية والعلوم السياسية وما شابه ذلك من ميادين البحث والكتابة والدراسة. أي ان «المستغربين» اياهم يعيدون انتاج الصورة ذاتها التي تعمل المؤسسة الأميركية الحاكمة على نشرها عن نفسها وعن أسلوبها في اتخاذ القرار وعن طريقة عملها الديموقراطية المستجيبة للضغوط الآتية اليها من كل جماعة في المجتمع الأميركي تنظم نفسها تنظيماً جيداً من أجل تحقيق مطالبها.

لا يتسع المجال هنا للتفصيل في مسألة صنع القرار الرئاسي الأميركي، لذلك أكتفي بالاشارة الى أن مئات الكتب والدراسات

العلمية الدقيقة والممتازة صدرت حول هذا الموضوع أثناء سنوات الحرب الفيتنامية. وتنسف جميع هذه الدراسات (على مستوى رفيع من التحليل والاطلاع والمعالجة) الصورة التي تشيعها المؤسسة الأميركية الحاكمة عن منصب الرئاسة وطرائقها في اتخاذ القرارات السياسية الكبيرة والتي يعيد «المستغربون» العرب انتاجها وترويجها. بعبارة ثانية، عندما نصعد الى المستويات النخبوية السياسية ـ الثقافية الأميركية العليا ونطّلع على المادة الوثائقية والتحليلية والتفسيرية والتأريخية التي تنتجها وتتداولها (وفي العلن معظم الأحيان) نكتشف بسرعة أن التفسيرات الميكانيكية المعهودة ونظريات اللوبي والضغوط الآلية لا تقوم الا بدور هامشي جداً في تفسير توجهات السياسة الأميركية وتحديد أسلوب صنعها وتعيين غاياتها القريبة والبعيدة. على هذا المستوى الجدي في صنع سياسة الطبقة الحاكمة الأميركية يتبين حالاً ان الوعي يحل مباشرة محل الميكانيك الزائف، والتخطيط المدروس محل الاستجابة الآلية للضغوط والضغوط المضادة، أي يحل «العلم» محل الايديولوجيا والتعمية والوهم والتبرير.

أخيراً يجب ألا تفوتني فرصة الاشارة الى آخر نظرية تبريرية يتداولها «المستغربون» في الوقت الحاضر والتي تفسر كل أوجه قصور السياسة الأميركية في المنطقة العربية ـ قصور من وجهة نظر الأصدقاء والحلفاء طبعاً ـ بالقول ان مجموع الخبراء والمستشارين والاختصاصيين الذين يقدمون النصح والمشورة والتوجيه الى الرئيس الأميركي ومساعديه من صانعي القرار ومنفذيه واقعون كلهم وبلا استثناء تحت سطوة وتأثير منظومة من الأفكار الخاطئة والأوهام الضارة والمعلومات المغلوطة والتصورات المشوَّهة التي خلقها الاستشراق الغربي، عبر تاريخه الطويل، عن الشرق الاسلامي والعربي. وفقاً لهذا المنطق التبريري، يتحول أسياد البيت الأبيض ووزارة الخارجية الأميركية والبنتاغون

وغـيرهم من صانعي سياسة الحكم في الشرق الأوسط من رجال يعرفون بلا أدنى شك أنهم يعرفون تماماً ما يريدون من بلادنا والى أية أهداف يسعون فيها وأي نوع من المصالح يخدمون على أرضها الى رجـال يخطئون بحق أصدقائهم وحلفائهم من العرب بسبب تحكم الأوهام التي اخترعها الاستشراق بعقولهم ونفوسهم.

الفصل الرابع

بيروت ٨٢ والأسئلة الفلسطينية الصعبة(*)

لا أكتب عن بيروت ٨٢ لأمتدحها أو أمجدها بل لأطرح الأسئلة الفلسطينية الصعبة عنها وحولها.

صنعت بيروت بأهلها ومناضليها، مجداً بطولياً شعبياً رائعاً لا يحتاج الى شهادة تعظيمية أخرى كما صُنع لبيروت ٨٢ مجد قيادي ومنظماتي لاحق قوامه الديماغوجية الانتصارية الكاذبة في محتواها، واللاعقلانية المتطرفة في شكلها. ونجح المجد القيادي اللاحق والزائف في مهمته: الاسهام الأيديولوجي في منع الأسئلة السياسية الصعبة، الضاغطة بعنف ما بعده عنف على وجدان وأذهان وأجساد أصحاب المجد الشعبي الحقيقي لبيروت ٨٢، من الظهور علانية ومن التداول النقدي التجاوزي جماهيرياً، كذلك يبدو أن من متطلبات المجد القيادي اللاحق:

(١) أن يبقى تداول الأسئلة الصعبة محصوراً في المكاتب السياسية واللجان المركزية وبين بعض الأمناء العامين من دون مخاطبة أصحاب المجد الشعبي الحقيقي أو اجراء أي تقييم علني جدي تحت أنظار هؤلاء وعلى مسامعهم وبمشاركتهم. أصحاب المجد الشعبي تكفيهم اللهجة

(*) نشرت في صحيفة، السفير، (بيروت)، ٢٠/٦/١٩٨٤.

الانتصارية المفخمة. وبامكان صانعي المجد القيادي اللاحق بعدئذ الاسهاب في إعادة ترتيل تحليلاتهم السياسية المهلهلة على مسامع بعضهم البعض، والاستمرار في اعادة تسميع أفكارهم المستهلكة وكليشيهاتهم الجاهزة حول الواقعية المطلوبة والخطة المرحلية والحلقة المركزية في حضرة رفاق يعرفون تماماً ومسبقاً خواء كل ما سيتلى عليهم ويدركون طقسيته وعبثيته.

(٢) أن يتم تناسي بيروت ٨٢ وتجاوزها بأسرع ما يمكن حتى ينصب الاهتمام السياسي والهم الوطني والتعبير الفكري على طبيعة المرحلة اللاحقة على بيروت ٨٢ ومشكلاتها وقضاياها. من هنا المفارقة التالية: شهدت بيروت ٨٢ ـ على الرغم من بطولاتها وعظمتها ـ هزيمة فلسطينية وعربية خطيرة أخرى. مع ذلك لم تحظ تجربة بيروت حتى الآن بتناول جدي واحد، تحليلاً أو نقداً أو تقييماً أو إعلاماً، يخاطب أصحاب المجد الحقيقيين ليفيدهم بشيء ذي مغزى ومعنى حول ما جرى في بيروت وأسبابه ومقدماته ونتائجه بحيث لا يتحول الانهماك في المرحلة اللاحقة على بيروت ٨٢ الى انغماس عبثي هروبي في مشكلاتها وقضاياها، وفي تفاهاتها وهمومها الصغيرة أيضاً. وتتعمق المفارقة عندما نذكر ان هزائم عربية وفلسطينية سابقة وغير بعيدة ـ حزيران ١٩٦٧ وأيلول ١٩٧٠ مثلاً ـ فجرت مناقشات واسعة على امتداد الوطن العربي كله، أولاً، في محاولات صادقة لاستيعاب ما حدث وفهمه وتفسيره وتقييمه وتجاوزه نقدياً، وثانياً في محاولات منافقة لتغطية ما حدث وتسويغه وتمويهه وتجاوزه قسراً واغتصاباً واستسهالاً.

في الواقع بدلاً من أن تفجر بيروت ٨٢ مناقشات مشابهة أو تؤدي الى محاولات مماثلة في صدقها النقدي أو نفاقها التمويهي، امتازت

بتجاوز كل ذلك باتجاه مستوى جديد من الانحطاط قوامه الهيستيريا الخطابية المديدة والكاسحة لا أكثر. ويعبر هذا «الامتياز» البائس، على ما يظهر لي، عن قانون من قوانين الزمن الثقافي ـ السياسي ـ الفكري الذي نعيشه والذي يمكن صياغته على النحو التالي: يتناسب الفيض الفكري والثقافي والاعلامي الهائل، في حقبة البترودولار، تناسباً عكسياً مع نمو المحاكمة الفكرية الموضوعية المستقلة، ومع تقدم الثقافة المستنيرة الملتزمة ومع انتشار النقاش المسؤول ومع ازدهار النقد المبدئي الشجاع. كما يعبر أيضاً عن قرار مسبق اتخذه أصحاب المجد القيادي اللاحق، على ما يبدو، بمنع حدوث مثل هذه المناقشة أو المحاكمة النقدية أصلاً وبحظر كل طرح جدي للأسئلة الفلسطينية الصعبة المتعلقة ببيروت ٨٢. أما الأعذار والمسوغات فجاهزة ومعروفة: قبل المعركة، يشكل مثل هذا الطرح تشكيكاً بالثورة وبقدراتها وطاقاتها على تصحيح نفسها بنفسها. أثناء المعركة، يشكل مثل هذا الطرح شبه خيانة ومساعدة مجانية للعدو. وبعد المعركة، يشكل مثل هذا الطرح تعميقاً للهزيمة وتيئيساً لكوادر الثورة وجماهيرها. ولا شك أن النتيجة المترتبة على مثل هذا الخط في الاعتذار والتسويغ مريحة الى أقصى الحدود لأصحاب القرار وللقيادة التاريخية الحكيمة بدرايتها الاستراتيجية وبعد نظرها الثوري! لذلك تبقى قناعتي قائمة بأنه لو تمتعت احدى القيادات التاريخية الفلسطينية ـ يميناً أو يساراً أو وسطاً ـ بما يلزم من الجرأة السياسية والشجاعة الأدبية لمواجهة الشعب الفلسطيني بخطاب سياسي دقيق وصريح وأمين يعرض تفسيراً صادقاً ونقدياً ومقنعاً لما جرى في بيروت ٨٢ بمقدماته ونتائجه، لتبدل المزاج الجماهيري بالتأكيد باتجاه التخفيف من وقع الهزيمة البيروتية على المقاومة الفلسطينية والتقليل من فعلها الانشقاقي في منظماتها الكبيرة والصغيرة والحد من تأثيرها التصديعي على منظمة التحرير عموماً.

بغياب مثل هذا الخطاب السياسي الدقيق والشجاع بقيت الأسئلة الصعبة بلا طرح، بلا تأويل، بلا اجابات، بل تنخر الوجدان وتهدم المعنويات وتشتت الجهود وتسد بشكوكها العميقة، البقية الباقية من فسحة الأمل السياسي والوطني والشخصي. كما انه لم تستقر الأسئلة الصعبة على هذه الحال المدمرة بسبب أي عجز طارىء عن التحليل أو أي نقص ظاهر في المواهب النقدية أو أي ميل خاص للاهمال الفكري والنظري، بل بسبب سياسات واعية وقرارات متعمدة تخدم أصحاب المجد البيروتي الخطابي اللاحق والزائف وتساعدهم على التشبث بهيبتهم المتداعية.

ـ لماذا هذا الانهيار القتالي والتنظيمي المفاجىء والصاعق في جنوب لبنان ساعة بدء الاجتياح الاسرائيلي؟ هل يعتقد أصحاب المجد الخطابي البيروتي اللاحق ان قلق الشعب الفلسطيني المتراكم يمكن أن يهدأ أو أن شكوك الجماهير العميقة يمكن أن تبدد بمجرد القول ان الحج اسماعيل (أو غيره) انسحب من أرض المعركة دون سابق انذار، أو ان أبا فلان هرب من القتال تاركاً عناصره ورفاقه لمصائرهم الفردية أو ان الآلة العسكرية الاسرائيلية الأميركية على قدر من الضخامة والقوة والفعالية والتفوق مما يجعل أية مجابهة فلسطينية معها ضرباً من العبث والانتحار؟ ما نفع مثل هذه التعليلات التقنية التجزيئية والاعتذارية للشعب الفلسطيني ومستقبل ثورته في وقت لم تتوقف فيه القيادات المعنية ساعة واحدة عن التأكيد الجازم بأنها كانت عارفة وعالمة بفداحة ما هو آت وشناعته؟ ألا تنطبق على هذه التعليلات البائسة للهزيمة الجنوبية تلك الادانات النقدية الجارحة التي صبها بعض قادة المقاومة، في يوم من الأيام، على رأس نوع معين من المنظرين الذين حاولوا تعليل هزيمة حزيران ١٩٦٧ وتفسيرها بمنطق تجزيئي تقني اعتذاري مماثل أوصلهم، في التحليل الأخير، الى الحكمة الشهيرة القائلة: المهم، ان الأنظمة التقدمية لم تسقط على الرغم من

الهزيمة. وفي ما يلي نموذج عن تلك الادانات القديمة التي أخذت اليوم ترتد على أصحابها وتنطبق عليهم حرفياً:

«لقد أعطى منظرو البورجوازية الصغيرة والرجعيون والبورجوازيون (فلسطينيين وعرباً) تفسيرات وتحليلات للهزيمة يمكن حصرها في مسألة التفوق العلمي والتقني والحضاري لاسرائيل والامبريالية الأميركية التي تحتضنها وفي كوننا بلداناً متخلفة صغيرة لا تستطيع مجابهة ومناطحة الامبريالية الأميركية التي تملك آلة حرب طاغية في تفوقها التقني... وعلى الجانب الآخر حاول بعض المنظرين البورجوازيين الصغار والرجعيين أن يفسروا الهزيمة بسلسلة أخطاء تقنية عسكرية وقع فيها هذا الجيش أو ذاك كمفاجأة الطيران العربي بضربة قاضية مثلاً. ان المنظرين والمحللين البورجوازيين الصغار والرجعيين (من فلسطينيين وعرب) يقفزون بصورة بهلوانية عن وقائع التاريخ المعاصر في محاكمتهم لهزيمة العرب في حزيران ويقفزون عن قصد عن العوامل الأساسية لتجرع الهزيمة في ستة أيام، رغم أكداس الشعارات الصاخبة قبل خمسة حزيران مثل القتال شبراً شبراً وحرب التحرير الشعبية وسياسة الأرض المحروقة. فإذا كان التفوق العلمي والتقني الاسرائيلي والامبريالي العامل الأساسي في الهزيمة فكيف يكون تفسير المجابهة الفيتنامية لنصف مليون جندي أميركي.. واذا كانت الهزيمة تتاح لبضعة أخطاء تقنية عسكرية فلماذا تجرع الهزيمة واختفاء شعارات القتال شبراً شبراً وحرب التحرير الشعبية...»[1].

والآن لنكتب من جديد هذه الادانة النقدية الجارحة على ضوء التعليلات التي تنشرها منظمات الثورة الفلسطينية بصورة شبه رسمية لهزيمتها في جنوب لبنان في حزيران ١٩٨٢:

(١) الجبهة الشعبية الديموقراطية لتحرير فلسطين، «**حول ازمة حركة المقاومة الفلسطينية: تحليل وتوقعات**»، قدم له نايف حواتمة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٩، ص ٥٥ ـ ٥٦.

«لقـد أشـاع منـظرو البـورجـوازيـة الصغـيرة والرجعيـون والبورجوازيون (فلسطينيين وعرباً) تفسيرات وتحليلات للهزيمة يمكن حصرها في مسألة التفوق العسكري والتقني الاسرائيلي والامبريالية الأميركية التي تحتضنها (أي اسرائيل) وفي كوننـا حركـة تحـرر وطني صغـيرة لا تستـطيـع مجابهة ومناطحة الامبريالية الأميركية التي تملك آلة حرب طاغية في تفوقها التقني.. وعلى الجانب الآخر حاول بعض المنظرين البورجوازيين الصغار والرجعيين أن يفسروا الهزيمة بسلسلة أخطاء تقنية عسكرية وقع فيها هذا القائد العسكري أو ذاك كمفاجأة: الاقتحام الاسرائيلي إلى ما يتجاوز الخط الأمني المعلن رسمياً (٤٠ كلم في عمق الأراضي اللبنانية). ان المنظرين والمحللين البورجوازيين الصغار والرجعيين (من فلسطينيين وعرب) يقفزون بصورة بهلوانية عن وقائع التاريخ المعاصر في محاكمتهم لهزيمة المقاومة في حزيران ويقفزون عن قصد عن العوامل الأساسية لتجرع الهزيمة في ستة أيام، رغم أكداس الشعارات الصاخبة قبل أربعة حزيران مثل سياسة الأرض المحروقة ..الخ. فإذا كان التفوق العسكري والتقني الاسرائيلي والامبريالي العامل الأساسي في الهزيمة فكيف يكون تفسير المجابهة اللبنانية الراهنة لجحافل الجيش الاسرائيلي في الجنوب؟ واذا كانت الهزيمة نتاج بضعة أخطاء تقنية عسكرية، فلماذا تجرع الهزيمة واختفاء شعارات القتال وسياسة الأرض المحروقة».

ـ لماذا هذا الغياب المذهل ـ بعد الاقتحام الاسرائيلي الأول ـ لأي نوع من أنواع حرب العصابات المنظمة نسبياً والقادرة على النمو والتصاعد في وجه جيش اسرائيلي محتل امتدت خطوطه خلال أيام معدودات من رأس الناقورة الى اللقلوق؟ فإن لم تكن قيادات الثورة الفلسـطينيـة وتنظيماتها المسلحة تعد نفسها ومقاتليها من أبناء الشعب الفلسطيني لمثل هذه الحرب في مثل تلك اللحظة الحاسمة والمواتية فلأي غرض كانت تعدهم، اذن، ولأي هدف كانت تضحي

بهم؟ يساور الجميع شك ـ لم يحاول أحد من المعنيين تبديده ـ ان القيادات اياها كانت في الواقع تحاول بناء شبه جيش نظامي تقليدي في جنوب لبنان تحت ستار الكفاح الشعبي المسلح وشعاراته بهدف نقله الى الضفة الغربية وقطاع غزة في اللحظة التي تنجح فيها الأموال السعودية (ومن لف لفها) في انتزاع الدولة الفلسطينية من حكومة الولايات المتحدة الأميركية و ـ بالتالي ـ من اسرائيل. أو لم تترك تلك القيادات قواتها المسلحة في جنوب لبنان في وضع بمنتهى الارباك والاحراج، فلا هي بجيش نظامي جدي جاهز لمواجهة عسكرية كلاسيكية مستحيلة من ناحية، ، ولا هي بجيش حرب عصابات حقيقي قادر على شن حرب ثوار ناجحة ومتصاعدة على قوات العدو والغازي والمحتل من ناحية ثانية؟ طالما ان المواجهة الفلسطينية للغزو الاسرائيلي على الطريقة العسكرية الكلاسيكية مستحيلة، وطالما انه أصبح واضحاً أن قوات الثورة لم تكن تعد لقتال حرب العصابات ضد الجيش الاسرائيلي عند دخوله لبنان، لا يبقى أمامنا الا احتمال واحد يقول ان هذه القوات كانت تعد لتقوم بدور عسكري شبيه بالدور المعهود لجيوش دول العالم الثالث في لبنان أولاً، وبعدها في الدولة الفلسطينية الموعودة في الضفة الغربية وغزة. وعلى الرغم من النتائج المدمرة للهزيمة الجديدة ومن فداحة الثمن الذي دفعه الشعب الفلسطيني في لبنان وغير لبنان، لا يبدو ان أوهام الرهان على هكذا دولة، تأتي ماشية على رجليها ويديها، قد انتهت وماتت، وربما كان أهم أثر مدمر تركه خداع الدولة الفلسطينية الموعودة على منظمة التحرير عبر السنوات العشر الأخيرة هو دفعها المتسارع باتجاه الضياع العسكري الكامل بين اعادة بناء قواتها المسلحة بما يتناسب مع سراب الدولة من ناحية، وبين إعداد القوات ذاتها بما يتلاءم مع متطلبات الكفاح الشعبي المسلح وأسلوب حرب العصابات في مواجهة عمليات الغزو والاحتلال المتوقعة والمنتظرة من ناحية ثانية،

ولما جاء امتحان الضربة الاسرائيلية انفضح هذا الضياع ووقف عارياً فاقعاً محطماً ومخرباً.

ـ ماذا تقول الجماهير الفلسطينية في قيادات مجربة لا تعرف أسلوباً قتالياً في المعارك الحاسمة غير دفع قواتها وكوادرها ومناضليها الى الوقوع في الحصار ومن ثم الطلب اليهم الصمود والاستبسال الى أقصى الحدود في الدفاع عن النفس في وجه قوة تكون دوماً ساحقة في تفوقها؟ ماذا تقول الجماهير الفلسطينية في قيادات ما فتئت تعيد وتكرر استراتيجيات وتكتيكات قتالية عقيمة تتلخص بتحصين النفس دوماً والدفاع عنها داخل نقطة مرسومة الحدود بدقة ووضوح ومن ثم ترك الخصم الأعظم جبروتاً وتفوقاً باقتلاعها منها، تماماً كما حدث وتكرر حدوثه في عمان ١٩٧٠، أحراش جرش وعجلون ١٩٧١، مخيم تل الزعتر ١٩٧٦، بيروت ١٩٨٢، طرابلس ١٩٨٣، هل من تفسير لهذه المقدرة العجيبة على هذا التكرار الآلي الأصم، الخالي من كل ابتكار أو تطور أو تعلم من التجربة السابقة ـ وعلى امتداد سنوات كثيرة ـ لأسلوب عام في الحرب والقتال أثبت اخفاقه وعقمه المرة تلو المرة؟

ـ عشية الاجتياح الاسرائيلي لجنوب لبنان وصولاً الى عاصمته، ماذا كانت الثورة الفلسطينية قد صنعت، في ظل قيادتها التاريخية الحكيمة، بالبديهية الثورية القائلة: يجب أن تكون علاقات الثورة بالجماهير الشعبية المحتضنة لها تماماً مثل علاقة السمك بالماء الذي يمده بأسباب الحياة والبقاء والنمو؟ هل من تفسير للمستوى المتطرف في تدهوره ورداءته الذي بلغته علاقات الثورة الفلسطينية وتنظيماتها وكوادرها ومقاتليها بجماهير المدن والأرياف في لبنان عشية الضربة الاسرائيلية وحصار بيروت؟

ـ ما هي طبيعة الأوهام التي حملتها قيادات منظمة التحرير في رأسها الجماعي حول الموقف الحقيقي للأنظمة العربية الرجعية

المتفرجة وتحالفاتها الطبقية الحاكمة من الثورة الفلسطينية وبخاصة في اللحظات الحرجة وأثناء المعارك الحاسمة؟ ماذا يفيد الشعب الفلسطيني أن يقال له، تسويغاً واعتذاراً، ان نتيجة معركة بيروت ٨٢ كانت على السوء الذي كانت عليه لأن الأنظمة العربية عينها لم تتحرك بالمستوى الذي كانت تتوقعه قيادة منظمة التحرير ولأن شعوب تلك الأنظمة خذلت الثورة الفلسطينية في ساعة رهان المنظمة عليها؟ ان أقصى ما يمكن أن يستفاد من مثل هذه الأقوال هو ادانة أصحابها بسبب جهلهم المطبق بطبيعة الأنظمة العربية المشار اليها والمراهن على تحركها، وبسبب افتقادهم الكلي، على ما يبدو، لأي تحليل جدي لطبيعة تلك الأنظمة ونوعية السياسات التي تفرضها حكماً المصالح الحيوية لتحالفاتها الطبقية الحاكمة، وبسبب تعاميهم المتعمد على حقيقة بسيطة تقول (كما أثبتت التجارب الحية) ان الوظيفة الطبيعية لهكذا أنظمة وطبقات حاكمة ليس خذلان أية حركة شعبية مسلحة فحسب، بل المشاركة في احتوائها وقمعها وتفتيتها، وفي الاجهاز عليها كذلك عند الحاجة.

•

ـ ماذا عن تلك الاستشارات القيمة والتوصيات الثمينة التي كان يرفعها نادي الدكاترة الفلسطينيين ـ الأميركيين الى قيادة منظمة التحرير وعرفات شخصياً حول حقيقة موقف حكومة الولايات المتحدة الأميركية من منظمة التحرير وسياسات تلك الحكومة الشرق أوسطية عموماً؟ أي خطأ ارتكبت القيادة في اصغائها لهؤلاء المستغربين (على وزن مستشرقين) وهم يقدمون شروحهم العلماوية وتفسيراتهم المالئة وتأويلاتهم التبسيطية لتصريحات حكومة الولايات المتحدة المتنوعة واعلاناتها السياسية المتباينة وطبيعة أهدافها القريبة والبعيدة وجدية وعودها الكثيرة؟ أي نوع من أنواع الأوهام «الغربية» والآمال الأميركية الكاذبة قام هؤلاء البروفسورات والدكاترة بنسجه وتوثيقه وعقلنته واقناع ياسر عرفات به شخصياً حول حقيقة موقف الولايات المتحدة من الثورة

الفلسـطينيـة. وبسبب أهمية هذه المسألة أقدم في ما يلي مثلين نموذجيين عن التحليلات والتفسيرات والتوصيات التي كان يقدمها نادي الدكـاترة الى قيادة منظمة التحرير باسم الفهم الموضوعي العلمي الهادىء الذي يمثله النادي للمجتمع السياسي في الولايات المتحدة وثقافته ومؤسساته وآلية عمله:

(أ) لا بد للسياسة الأميركية من أن تصحح نفسها بنفسها، في المطاف الأخير، لأن الواقع الموضوعي لصالحها المادية الهائلة في المنطقة العربية من ناحية والقوة المالية العربية المتعاظمة من ناحية ثانية، لا بد من أن يفرضا سياسة تميل باتجاه نزع فتيل التفجير في المنطقة حماية للتوازن الأميركي الجديد فيها مما يعني العمل على انجاز سلام عادل ما وارضاء الفلسطينيين بدولة ما في الضفة الغربية وغزة. بطبيعة الحال يستدر هذا التحليل سياسة فلسطينية من النوع المتفهم لجهود الولايات المتحدة الأميركية ومبادراتها في الشرق الأوسط والمتعاطف معها.

هذه هي الحكمة العربية الأميركية التي كان يستمع اليها أصحاب القرار في منظمة التحرير ويولونها أقصى اهتمامهم على حساب الواقع البسيط القائل بأن الحرب العربية المنتصرة بوضوح تام وبدون أي غموض أو غمغمة على اسرائيل داخل حدود آثار العدوان تشكل الشرط اللازم وغير الكافي لانشاء أية دولة فلسطينية مهما كان نوعها ولاقرار أي سلام عادل في المنطقة مهما كانت طبيعته.

(ب) ليس عند الرئاسة الأميركية أية سياسة جدية في الشرق الأوسط ترتكز الى وعي واضح للمصالح الأميركية الحقيقية في المنطقة، لأن نفوذ اللوبي الصهيوني ـ الاسرائيلي ـ اليهودي الذي لا يقاوم هو الذي يفرض على البيت الأبيض السياسة

الشرق أوسطية الملائمة للمصالح الاسرائيلية فقط. لذلك لا بد من تشغيل لوبي أميركي ـ عربي ـ نفطي مواز في واشنطن بهدف تحسين السياسة الأميركية لصالحنا وجعلها أكثر توازناً عبر دفع الرئاسة الأميركية الى الأخذ بعين الاعتبار والجد مصالح أميركا الحيوية والحقيقية في الوطن العربي. هذا ما يقوله تحليل «المستغربين» من خبراء وبروفسورات، أما الواقع، الذي صار يعرفه كل فلسطيني ساذج، فيؤكد أن الرئاسة الأميركية كانت دوماً تسوق سياسة جدية في الشرق الأوسط وصريحة وواضحة في عدائها المبدئي والتنفيذي لحقوق الشعب الفلسطيني خصوصاً ولكل أهداف حركة التحرر العربي عموماً نتيجة وعيها الدقيق لطبيعة مصالح بلادها على أرضنا ومعرفتها الجيدة بالأدوات المناسبة لحماية تلك المصالح وتعزيزها وتوسيعها.

أما اليوم، فلا يحق لأي انسان ساهم، بعد بيروت ٨٢، في ابقاء الأسئلة الفلسطينية الصعبة بلا طرح، بلا تفسير وبلا اجابات أن يفاجأ أو يتفجع أمام مظاهر العنف التي فككت حركة المقاومة الفلسطينية وطنياً وداخلياً. وحدهم الحمقى سياسياً كان يمكن أن يوهموا أنفسهم بأن هزيمة من عيار بيروت ٨٢ كان يمكن أن تمر بدون أن تهز منظمة التحرير من أركانها وبدون أن تعصف بمقوماتها وتصدع جميع المنظمات المكونة لها.

عبر هذا الانهيار نلمح حيوية الشعب الفلسطيني وهي تعود لفرض نفسها مجدداً مؤكدة مقدرته الدائمة على تجديد نفسه وقياداته واعادة بناء مؤسساته وكفاحه وثورته، بناء قابلاً لأن يتطور ويتقدم حتى يرتفع الى مستوى التحدي المطروح حقاً.

* * * * *

ملاحظة: طرح الصحافي عادل الياس بعض الأسئلة التي كنت قد

أثـرتها في مقالي «بيروت ٨٢ والأسئلة الفلسطينية الصعبة» على الشهيد صلاح خلف (أبو أياد) فكان الحوار التالي بينهما في مقابلة طويلة وقوية وجريئة جداً:

س: «لنعمل وقفة نقدية: لماذا هذا الغياب المذهل ـ بعد الاقتحام الاسرائيلي الأول ـ لأي نوع من أنواع حرب العصابات المنظمة نسبياً والقادرة على النمو والتصاعد في وجه جيش اسرائيلي محتل امتدت خطوطه خلال أيام معدودة الى أكثر من ١٢٠ كلم في عمق لبنان؟ أين حرب العصابات؟ أين المقاومة؟».

ج: أحيلك الى الذي صرح به الاسرائيليون حول هذا الموضوع حيث تكلموا عن بطولة اللبناني والفلسطيني وانا أكتفي بذلك كشهادة للتاريخ بحجم القوات الموجودة وبحجم الشعب الموجود فلسطيني ولبناني. اعتقد أن العمليات والعمل الذي صار لا يمكن أن يقدر عليه أي شعب آخر. اسرائيل احضرت أكثر من نصف جيشها أرجو أن تقرأ كتاب شيف وترى ماذا قالوا عن المقاتل الفلسطيني. كان يمكن أن يكون القتال أحسن هذا صحيح ولكن لا تنس اننا كنا وحدنا. أنا أستغرب كل الكلام هذا يوجه الى الذين قاتلوا، أما هذه الأنظمة وعلى رأسها سوريا وقفت تتفرج علينا».

س: «واذن أخبرنا ما الغرض من تنظيم قوات مسلحة لا هي قوات جيش نظامي جدي جاهز لمواجهة عسكرية كلاسيكية مستحيلة من ناحية ولا هي جيش حرب عصابات حقيقي قادر على شن حرب ثوار ناجحة على قوات العدو من جهة ثانية؟».

ج: «كل ما عندي من مقاتلين في الجنوب الذين كانوا معي لا يعملون فرقة نظامية واحدة، استراتيجيتنا السابقة كانت خطأ. علينا العودة الى الجماهير، الى الحركة تحت الأرض، الى الاعتماد على شعبنا. بناء خلايا سرية. وهم الدبابات أعطاه فكرة واحدة اننا نحضر لهجوم بالدبابات

واحتلال أراض اسرائيلية ولنفترض انه عندنا الخطة كيف نستطيع الصمود في وجه هجوم معاكس. تقارير المخابرات الاسرائيلية كان مبالغاً بها جداً. الشيء الذي عملناه اننا أعطينا تنظيماً ادارياً في كل قاعدة على نسق الجيش، هذا أيضاً غلطة أدت الى الكثير من سوء التفاهم».

س: «ماذا تقول الجماهير الفلسطينية في قيادات ما فتئت تعيد وتكرر استراتيجيات وتكتيكات متتالية عقيمة تتلخص بتحصين النفس دوماً والدفاع عنها داخل حدود مرسومة بدقة ووضوح وترك الخصم الأعظم جبروتاً وتفوقاً باقتلاعها منها. أمثال: عمان ١٩٧٠ جرش وعجلون ١٩٧١ تل الزعتر ١٩٧٦ بيروت ١٩٨٢ طرابلس ١٩٨٣. انه أسلوب في الحرب أثبت اخفاقه وعقمه المرة تلو المرة. (حتى الآن ست مرات ألا يكفي؟)».

ج: «آه.. أين ياسر عرفات ليجاوب عن هذه الأسئلة المحرجة؟ أنا لست قائد الثورة، لو طرحت سؤالاً واحداً عليه مثل هذه الأسئلة لأطلق عليك النار»[٢].

(٢) صحيفة، **القبس**، (الكويت)، ٢/٥/١٩٨٥.

الفصل الخامس

البيان والتبيين في أحوال التخلف والمتخلفين(*)

(١)

امن يختر منهج البيان والتبيين في تناول مسألة مثل مسألة التخلف، لا يحتاج لأن يبدأ بتقديم تعريف مختصر ودقيق وصارم لهذه الظاهرة التاريخية المعقدة. ان تعريفات كهذه ـ مهما توخينا الدقة فيها والعلمية عند صياغتها ـ تبقى ناقصة وعاجزة عن الاحاطة شبه المتكاملة بالواقع الحي والمتحرك للظاهرة التي نحاول تبيانها. كذلك لا أعتقد أن السبيل الأفضل في تبيان معنى التخلف يكمن في اعادة سرد الخصائص المعروفة والمميزة للتخلف وللتشكيلات المتخلفة في العصر الحديث، لأن كل ذلك قد تم تناوله بتوسع كبير وعرضه باسهاب بالغ في عدد هائل من المؤلفات والترجمات والدراسات والبحوث المتخصصة منها والعامة.

يتطلب منهج البيان والتبيين في ايضاح مسألة التخلف اعتماد أسلوب مغاير يستند الى تفحص نموذج أو أكثر من نماذج التخلف ومن ثم تشخيصه بشيء من الدقة واستخلاص النتائج المنطقية

(*) نشرت في صحيفة: السفير، (بيروت)، ٥/٧/١٩٨٦.

والعلمية المترتبة على معاينتنا المباشرة له. وتطبيقاً لهذه الطريقة في العمل والتقديم سأضرب مثلين محددين: الأول مثال افتراضي تجريدي ولكنه مليء بالمغازي والمعاني، في رأيي، بالنسبة لمجمل همومنا الأساسية النابعة من واقع التخلف الذي نعرفه ونعيش أعراضه ومعضلاته. أما المثال الثاني فهو واقعي وحقيقي بمعنى أنه مستمد من مقارنة معينة لأحداث هامة جداً في تاريخنا المتأخر نسبياً.

المثال الأول: افترضوا معي في مخيلتكم وجود قبيلتين بدائيتين متجاورتين تعيش كل واحدة منهما في مرحلة سابقة على اكتشاف النار وفي توازن مستقر مع بيئتها الطبيعية ومع القبيلة الأخرى. افترضوا معي أيضاً أن القبيلة الأولى تمكنت ـ بالمصادفة المحض أو ببراعة بعض أفرادها أو لأي سبب آخر ـ من اكتشاف النار وأخذت تتعلم، ببطء طبعاً، طرق استخدامها في قضاء حاجاتها الحيوية. هذا يعني اكتشاف القبيلة التدريجي للطاقات الكامنة في هذه القوة الجديدة واستيعابها المتنامي لأساليب تسخير النار في خدمة متطلبات حياتها الجماعية. بطبيعة الحال، ما إن تبدأ القبيلة بالاستفادة جدياً من النار الا وتبدأ مع ذلك عملية تبديل موازية في نمط عيشها وفي علاقاتها ببيئتها الطبيعية وفي صلاتها بجيرانها من القبائل الأخرى الخ. بعبارة ثانية، نرى هنا أن الميل العام الذي أدخلته النار على حياة هذه القبيلة يتجه نحو نسف التوازن السابق الذي كانت تعيشه مع بيئتها الطبيعية ومع جيرانها من القبائل لصالح تأسيس توازن جديد، على مستوى أرفع، يعطيها تفوقاً لم يكن يملكه أحد من قبل. ويعني السير باتجاه انشاء التوازن الجديد وترسيخه، من جملة ما يعنيه، اعادة صياغة مجمل أشكال حياة القبيلة المادية منها والمعنوية والذهنية بما ينسجم مع الاستخدام المتزايد لهذه القوة الفريدة وما تختزنه من طاقات لا عهد لأي من القبائل بها، وما تحمله من قدرات لا يمتلكها الاّ من

عايش النار واستخدمها وتعلم منها وأخضعها جزئياً لسيطرته. أي أن الميل العام لعملية التحول في حياة هذه القبيلة يتجه نحو استكمال شروط ما يمكننا تسميته، بشيء من التجاوز، بحضارة النار.

والآن، اذا تفحصنا قليلاً صيرورة التحول هذه كما تنعكس على الحياة الداخلية للقبيلة سنجد التالي، على ما أعتقد: شيوخ القبيلة وزعماؤها وكهنتها وسحرتها يخافون النار ويكرهونها ويقاومون، بذلك، تأثيراتها الهدامة حكماً على الموروث القبلي ويحاربون مفاعيلها القريبة والبعيدة على أنماط حياتها المعهودة. أي يشكل هؤلاء ـ بتعابيرنا الحديثة ـ حزب المحافظين والرجعيين في القبيلة الذي يعمل جاهداً على عرقلة عملية استكمال شروط حضارة النار وتحقيق متطلبات التوازن الجديد والأرقى مع البيئة والمحيط. وسنجد أيضاً أن قسماً من شباب القبيلة وأذكيائها ومهرتها، ممن استوعبوا أهمية النار الحاسمة بالنسبة لمستقبل القبيلة وفهموا شيئاً عن الطاقات والامكانات التي تختزنها بالنسبة لحياتها الحاضرة والقادمة (وليس أقلها الانتقال من عصر الحجارة الى عصر المعادن، مثلاً) يحبون النار ويقدسونها ويدافعون عن توسيع استخدامها بحيث تشمل أشكال حياة القبيلة كافة. يشكل هؤلاء حزب التقدميين والثوريين ـ وفقاً لعباراتنا الحديثة أيضاً ـ الذي يدفع باتجاه استكمال شروط الحضارة الأرقى وتحقيق متطلبات التوازن الجديد.

سنجد كذلك ظواهر من النوع التالي: سجالاً لا ينتهي بين دعاة المعاصرة النارية من ناحية، ودعاة الأصالة القبلية من ناحية أخرى. ومبارزة، بمنتهى العقم على المدى الطويل، بين أصحاب الحداثة المتوهجة وأصحاب التقليد الباهت، الى آخر هذه الأسطوانة التي نعرفها جيداً، على ما يبدو لي. ويجب ألا نفاجأ إذا

برز في هذا الجو حزب للمرجئة، من سحرة القبيلة وكهنتها، يدعو للأخذ بالوسط في الأمور والأشياء كلها، ويدعو بذلك الى التوفيق والتوليف بين حضارة النار الزاحفة الراهنة وبين تخلف مرحلة ما قبل النار الزائلة الفائتة. أي يدعو أهل القبيلة الى أخذ ما يناسبهم في الحداثة النارية وانتقاء ما يعجبهم في الأصالة الذاتية بحيث يتم استخراج ذلك المزيج الثقافي السحري القادر على ارضاء قيصر والله في وقت واحد. كذلك يجب ألا نفاجأ إذا قام بعض من شباب القبيلة الموهوبين بانشاد شعر من نوع جديد لم تألفه أسماع القبيلة قبل اكتشافها للنار، شعر يستوحي، على ما يبدو، ايقاعه وموسيقاه من سرعة اللهب وحركته. طبعاً، سوف يؤدي ذلك الى معركة أيديولوجية مركزة بين أصحاب الشعر الملتهب وأنصارهم وبين أصحاب الشعر المحترق وجماعتهم، كما هو معروف ومتوقع.

بعد أن تابعنا استكمال هذه القبيلة لشروط حضارة النار واستقرارها على توازن جديد مع بيئتها الطبيعية وجيرانها، لا بد لنا أن ننتقل بأذهاننا الى التفكير بالقبيلة الثانية، ونسأل كيف حالها وما هو وضعها الآن وبالمقارنة مع ما آلت اليه القبيلة الأولى؟ سؤال هام جداً في نظري، وأدعو للتمعن به جيداً لأن الوضع المقارن هذا هو التخلف بعينه وبحدّ ذاته، ندركه بالمعاينة المباشرة وبلا حاجة لأية تعريفات اضافية أو أوصاف مسهبة أو احصاءات معقدة.

الحقيقة البارزة هنا هي أن القبيلة الثانية أضحت في وضع لا تحسد عليه لأنها تواجه ثلاثة خيارات كلها مرة ومرهقة ولكن لا مفر من السير على طريق واحد منها على أقل تعديل. ويتمثل الخيار الأول في اعادة اكتشاف النار مجدداً أو اكتساب سر صنعها، بصورة من الصور أو بطريقة من الطرق، وتجديد حياة القبيلة بسرعة وقبل فوات الأوان بما يتلاءم مع شروطها الثورية الجديدة. ويتمثل الخيار الثاني في الخضوع لمصير من الاستتباع

والاستعباد تفرضه القبيلة الأولى بحكم تفوقها الحاصل بما يخدم مصالحها الحيوية ويفي بحاجات حضارة النار التي أصبحت متجسدة الآن فيها. أما الخيار الثالث فيتمثل في حياة من الركود والعزلة والاحباط وصولاً الى الانحلال وربما الاندثار في وجه الشروط الجديدة للحياة والاستمرار.

والآن لنتمعن قليلاً في حياة القبيلة الثانية من الداخل وهي تقف حائرة مترددة وخائفة أمام الخيارات الصعبة المطروحة عليها وعلى مستقبلها. هنا أيضاً نجد أن شيوخ القبيلة وكهنتها وسحرتها ومنظريها لا ينفكون يشتمون النار ويلعنونها صبحاً ومساء، ويلصقون بها شتى التهم ويرجعون الى تأثيراتها جميع المفاسد والقبائح والصعوبات والكبائر الى آخر ذلك مما هو معروف. كما ينددون بالتأثيرات الهدامة الآتية من القبيلة الأخرى التي استبدلت روحها بالمادة المشتعلة، وأحلّت آلهة النار محل آلهة الخصب العتيقة وهدرت قيم الفروسية في النزال والقتال بين الشجعان لصالح اصطناع أساليب نارية ومعدنية جديدة، لم يعهدها أحد من قبل، في الهجوم أو الدفاع. بطبيعة الحال، سوف يدعو هذا الحزب اليميني السلفي الى الاصرار على التمسك بالأصالة وبقيم الآباء والأجداد، وعلى ضرورة الرجوع الى روح القبيلة الخالدة وذاتها القديمة لاستنباط الحلول المناسبة للمعضلات التي طرحتها النار على مصير القبيلة ومستقبلها، بخاصة أن الانسان الأصيل، كما نعرف جيداً ويقال لنا دوماً، لا ينضح الّا من ذاته.

سنجد أيضاً أن قسماً من شباب القبيلة وأذكيائها ومهرتها قد استوعب المخاطر المصيرية المهدِّدة لوجود القبيلة واستمرارها بدون تعلم انتاج النار واستخدامها وبناء الحياة القبلية الجديدة عليها، كما فهم طبيعة الامكانات الباهرة التي تختزنها النار بالنسبة

لمستقبل القبيلة ومنعتها وقدرتها على الدفاع عن نفسها. وكما هو متوقع، يقوم هذا الحزب اليساري التقدمي بتبني النار وبالدفاع عن انجازاتها وقيمها وعن كل ما تمثله بالنسبة للمستقبل، لأنه يعرف أن ثمن الاخفاق في اكتسابها وتطويعها قد يكون اندثار القبيلة وزوالها. في هذه الأثناء، عليه أن يتحمل غضب الحزب الآخر والعمل على ردّ الاتهامات الموجهة اليه والتي ليس بأقلها المروق بالدين، والتنكر للأصالة القبلية، والتشكيك بقيم الروح الخالدة، والتعريض بابداعات الذات القبلية المتعالية، ركضاً وراء أوهام المعاصرة النارية وأوثان الحداثة الملتهبة. ويجب ألا نفاجأ ان برز، في هذا الجو، حزب للمرجئة من سحرة القبيلة وكهنتها يدعو للأخذ بالوسط في الأمور والأشياء كلها والى التوفيق بين شروط حضارة النار وبين التراث القبلي الفريد فيطلب، حزب الوسط والعقلانية هذا، من أهل القبيلة أخذ ما يناسبهم من عالم الثورة والحداثة وانتقاء ما يعجبهم من عالم الأصالة والتراث بحيث يتم، مرة ثانية، اختراع ذلك المزيج السحري العجيب الذي يرضي الجميع ويبقى، في التحليل الأخير، كل شيء على حاله وسجيته. كذلك يجب ألّا نفاجأ إذا قام نفر من شباب القبيلة الموهوبين بانشاد الشعر بطريقة مغايرة تستلهم ذلك الشعر الآخر الذي أعادت النار صياغته فيُنعتون بأبشع النعوت التي ليس بأقلها التهمة بأن ما ينشدونه ليس بشعر أصلاً.

أنتقل الآن لأعرض **المثال الثاني** الذي وعدت بضربه استناداً الى الحقيقة والواقع التاريخي، هذه المرة، وليس الى التجريد والخيال. لنرجع في ذاكرتنا الى سلسلة الغزوات الصليبية التي تعاقبت على بلادنا خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر. جاء الأوروبيون يومها غزاة فاتحين فرددناهم على أعقابهم بنجاح مشهود، في نهاية المطاف. ربحوا معارك كبرى وربحنا معارك كبرى أيضاً. خسروا معارك هامة وخسرنا معارك هامة مثلهم. وكانت

النتيجة التاريخية الكبرى لهذا الصدام تثبيت توازن شامل بين الطرفين والحضارتين. ولم يكن هذا التوازن الاّ انعكاساً للتكافؤ العـام في مستـويـات انتاجهم للثروة ومستويات انتاجنا لها، في مستويات تنظيمهم الاجتماعي ومستويات تنظيمنا الاجتماعي، في مستـويـات طاقاتهم العسكرية والتسليحية والقتالية ومستويات طاقاتنا العسكرية والتسليحية والقتالية، الى آخر هذه الموازنة بين الخصمين. كانوا خصوماً يشرّفون أعداءهم، وكنا خصوماً نشرّف أعداءنا.

وعلى سبيل المقارنة لننتقل الى حدث تاريخي آخر وشبيه. منذ حوالي القرنين على التمام تقريباً جرَّد نابليون بونابرت حملته الشهيرة على مصر واحتلها بسهولة فائقة. حين خرج جيش المماليك لملاقاته وردّه على أعقابه فوجىء المماليك مفاجأة تاريخية لم نستفق بعد كلياً من وقع صدمتها، فهزموا شر هزيمة، كما هو مدون في كتب التاريخ. مع ذلك سجَّل نابليون على نفسه الحكم التالي: ان كل فارس من فرسان المماليك يعادل عشرة من الجنود الفرنسيين شجاعة واقداماً ومهارة وتضحية. ولكن الطابور الفرنسي (والطابور هو التنظيم العسكري الحديث وقتها) قادر على الحاق الهزيمة بفرسان المماليك منفردين ومجتمعين. السؤال الذي يعنينا هنا هو الآتي: لماذا جاءت نتائج غزوة نابليـون لمصر منـاقضـة كليـاً للنتـائج التي أسفرت عنها الحمـلات الأوروبيـة السابقة؟ سؤال هام جداً في نظري وأدعو الجميع للتمعن فيه جيداً لأن هذه المقارنة التاريخية تقول لنا هذا هو التخلف بعينه وبحدّ ذاته ندركه الآن بالمعاينة المباشرة وبدون حاجة لأية تعريفات اضافية أو أوصاف مطولة.

(٢)

سوف أطلق على نموذج التخلف الذي عايناه في المثالين السابقين اسم «التخلف البسيط» في مقابل ما سأدعوه «بالتخلف المركّب».

يعني التخلف البسيط نشوء هوة حضارية نسبية، أو فجوة تطورية محدودة بين الطرف المتخلف والطرف المتقدم دون أن تمنع طبيعة العلاقة بينهما الطرف الأول عن العمل السريع على ردم تلك الهوة أو سدّ تلك الفجوة، ان هو أراد ذلك، باتجاه اللحاق بالطرف المتقدم. طالما أن الطريق مفتوحة أمام القبيلة الثانية، في مثالنا، لاعادة اكتشاف النار أو اكتسابها ومن ثم الاستفادة منها بشكل يجعلها تنتقل، بعد مدة زمنية معينة، الى مستوى القبيلة الأولى، فان تخلفها يظل تخلفاً بسيطاً. وطالما أن الطريق مفتوحة أمام مصر لسد الهوة الحضارية التي نشأت بينها وبين أوروبا في الفترة الواقعة بين دحر الحملات الصليبية نهائياً وبين غزوة نابليون يبقى تخلفها بسيطاً كذلك.

لكن لنفترض الآن أن القبيلة الأولى، من خلال احساسها بالقوة التي منحها اياها اكتشاف النار وشعورها بالتفوق الذي حققته بدخولها عصر صهر المعادن، أدركت أن مصالحها الحيوية الجديدة تفرض منع القبيلة الثانية، بشتى الوسائل والسبل، من اكتساب النار أو من الاستفادة منها على الوجه المطلوب، ان هي أعادت اكتشافها ذاتياً، عندئذ يصبح تخلفها تخلفاً مركباً. كذلك الأمر بالنسبة لمثالنا الثاني. ان معرفة الطرف الأوروبي الغازي في القرن التاسع عشر أن مصالحه الحيوية تفرض منع مصر من ردم الهوة الحضارية التي نشأت بين نهاية الحروب الصليبية وبين غزوة نابليون ينقل فوراً تخلفها من المستوى البسيط الى المستوى المركب والمعقد أيضاً.

أستنتج من هذه المقارنات ما يلي:

أ ـ يتميز التخلف البسيط بالطابع الزمني وتميل عملية التغلب عليه لأن تأخذ شكل الصيرورة الانسانية السهلة نسبياً باتجاه اللحاق بطرف متقدم محدد سلفاً.

ب ـ يتميز التخلف المركب بالطابع البنيوي حيث تعمل المصالح الحيوية للطرف المتقدم والمتفوق ليس على منع الطرف المتخلف من اكتساب أسباب تجاوز التخلف فحسب، بل على اعادة انتاج تخلفه أيضاً بما يتناسب مع مصالح الطرف الآخر.

ج ـ يتميز التخلف المركب أيضاً ببقاء أنواع التطور والنمو والتقدم التي يحققها الطرف المتخلف، في هذا الميدان أو ذاك، محكومة، على المدى الاستراتيجي وفي التحليل الأخير، بمتطلبات المصالح الحيوية للطرف المتفوق بحكم هيمنتها البنيوية.

د ـ تميل عملية التغلب على التخلف المركب لأن تأخذ شكل الصيرورة الكفاحية العنيفة باتجاه فك العلاقة البنيوية مع الطرف المتفوق ومع كل صاحب مصلحة في اعادة انتاج التخلف لدى الطرف المتخلف.

هـ ـ يأخذ التخلف المركب، في عالمنا المعاصر، شكل علاقة التبعية البنيوية بين ما اصطلحنا على تسميته بالعالم الثالث من جهة وبين النظام الرأسمالي العالمي من جهة أخرى. ولا أهمية باقية للتخلف البسيط الا بالنسبة للمتخلفين أنفسهم بقياس البعض منهم على البعض الآخر، أو بالنسبة لأولئك الذين نجحوا في فك العلاقة البنيوية التي تربطهم بالنظام الذي كان يدفعهم باتجاه اعادة انتاج تخلفهم.

و ـ ساد الجسم الأساسي لحركة التحرر العربية، منذ عصر النهضة، تصور للتخلف لا يتعدى مستوى التخلف البسيط، كما ساد أدبياتها تصور للخروج من التخلف يميل الى فكرة اللحاق الانسيابي والسهل نسبياً بنموذج محدد مسبقاً. هذا لا ينفي، طبعاً، وجود حالات من الوعي المتقدم أدرك الطبيعة

المـركبـة للتخلف وللمشكـلات المعقـدة التي ستنشـأ لحظة محاولة تجاوزه.

يبقى أن أبين شيئاً عن طبيعة العلاقة البنيوية التي تشكل جوهر التخلف المركب في عالمنا المعاصر. أي بعد أن ضربت المثال المستمد من الحياة البدائية والمثال الآخر المستمد من التاريخين الوسيط والحديث لا بد من مواجهة السؤال: ما هي بنية التخلف المركَّب اليوم؟ لرسم صورة تقريبية واضحة وبسيطة نسبياً لهذه البنية ولعـلاقـات أجـزائها بعضها بالبعض الآخر، تصوروا نظاماً من الحلقـات أو الدوائر ذات المركز الواحد. تتألف الحلقة الداخلية لهذا النظام من الدول الرأسمالية القوية مثل فرنسا، وبريطانيا وألمـانيـا الاتحـادية وهولندا واليابان الخ والتي يمكننا تسميتها بالمركز أو بالحلقة المركزية. أما الولايات المتحدة الأميركية فتحتل، في المرحلة الراهنة، موقع مركز المركز في هذا النظام. في مركز المركز هذا نجد التركيز الأعظم والتراكم الأكبر، على وجه الكرة الأرضية، للثروة والصناعة والتجارة والجبروت العسكري، مما يجعله القوة القادرة على قيادة النظام بأكمله وعلى ممارسة أكبر مقدار ممكن من الهيمنة عليه وفقاً لمصالحه الحيوية الكبرى.

تتألف الحلقة الثانية من الدول الرأسمالية الأضعف مثل الدول الاسكنـدنـافيـة، بلجيكـا، سويسرا، ايـطاليـا، أسبـانيا، كندا، أوستـراليا، وغيرها. ومع بلوغنا الحلقة الثالثة نصل الى ما يمكن تسميتـه بالحلقـات الطرفية المتتالية للنظام ذاته. تتألف الحلقة الثالثة من الدول الرأسمالية الضعيفة بالقياس الى الحلقتين الأولى والثـانيـة والقـوية بالنسبة الى الحلقة الرابعة وما بعدها، مثلاً: البـرازيل، اسرائيل، ايران أيام الشاه، الهند، المكسيك، العربية السعودية الخ. ومعروف أن دول هذه الحلقة تمارس دوراً اقليمياً ومحلياً يخدم النظام الامبريالي العام بصفتها وسيطة بين الحلقات

الأقوى السابقة والحلقات الأضعف اللاحقة. أما الحلقات الخارجية التالية فتتألف من بقية دول وبلدان ما نسميه عادة بالعالم الثالث ومجتمعاته وشعوبه.

بديهي أن هذا النظام لا يعمل عشوائياً كما أن حلقاته لا ترتبط بعضها بالبعض الآخر بروابط عرضية أو طارئة. أي لهذا النظام خصائص معينة وقوانين حركة محددة، وسأذكر أبرزها فيما يلي:

١ ـ يتواجد التخلف النسبي البسيط في الحلقتين الأولى والثانية فقط.

٢ ـ يسود التخلف المركب بصورة متعاظمة طردياً ابتداء من الحلقة الثالثة وانتهاء بآخر الحلقات الخارجية.

٣ ـ تكمن القوة المحركة للنظام بأكمله في المزيد من تراكم رأس المال في المركز ومركز المركز.

٤ ـ تتجه حركة الفوائض وصافي الثروات من الحلقات الخارجية الى المركز بتوسط الحلقات الواقعة بينهما.

٥ ـ تسري مفاعيل القوة وعلاقات الاستغلال، باشتداد متزايد وكثافة متعاظمة، من المركز الى الحلقات الخارجية بتوسط الحلقات الواقعة بينهما.

٦ ـ تتكيف حياة الحلقات الطرفية وتتحول، على المدى الاستراتيجي، بما يتناسب مع المصالح الحيوية للمركز واتجاهاته الكبرى وميوله الرئيسية.

٧ ـ تزدهر تلك القطاعات الاقتصادية، وتتقدم تلك الخدمات في الحلقات الطرفية التي تهم المركز وتفيده وتخدمه.

٨ ـ يرتبط القطاع الاقتصادي الطرفي المزدهر في البلد الواحد بالمركز بعلاقات بنيوية أقوى بكثير من العلاقات التي تربطه

بالقطاعات الاقتصادية الأخرى في البلد ذاته. أي يرتبط قطاع البترول، مثلاً، بالمركز بروابط بنيوية أقوى بكثير من ارتباطه بقطاع القطن في البلد ذاته. كما يبدي قطاع القطن الطرفي بدوره حساسية أعظم بكثير لما يجري في المركز مما يمكن أن يبديه بالنسبة لقطاع البترول المحلي أو أية قطاعات اقتصادية وطنية أخرى. أي يصبح المركز هو الوسيط البنيوي الذي يربط عملياً بين القطاعات الاقتصادية الرئيسية لأي بلد من البلدان الواقعة في الحلقات الطرفية للنظام.

لا يكتفي هذا النظام الامبريالي الشامل باعادة انتاج التخلف المركب (بحكم آليته وقوانين حركته وخصائصه وليس بحكم ارادات المشرفين عليه أو نوايا المديرين لعمله) في حلقاته الطرفية فحسب، بل يعمل على تعميقه وتطويره وتنميته فيصنع بذلك القوى المؤهلة لهدمه.

لذلك ما من ثورة حقيقية قامت في هذا القرن وعملت على ارساء أسس جدية لتجاوز التخلف المركب الّا ووجدت نفسها مضطرة للقطع مع هذا النظام والافلات عنوة من حلقاته وقوانين حركته.

الفصل السادس

دفاعاً عن التقدّم والفلسفة(*)

(١)

تنقسم الموضوعات التي طلبت منّا لجنة الأونسكو المسؤولة عن تنظيم هذا اللقاء مناقشتها والتداول في شأنها الى قسمين كبيرين: يتناول القسم الأول قضايا تربوية صرفة تقريباً تتعلق بتعليم الفلسفة في مراحل الدراسة الثانوية والجامعية في هذا البلد العربي أو ذاك، كما تتعلق بمعلومات عامّة ومحددة حول عملية التعليم هذه. أما القسم الثاني فيتناول مسائل فكرية تتعلق بتقدير كل واحد منا لأوضاع التفكير الفلسفي في العالم العربي وهمومه الرئيسية المسيطرة في الوقت الحاضر.

أوضاع تدريس الفلسفة في مناهج الدول العربية وجامعاتها معروفة لكم جيداً بخطوطها العريضة، وحتى بتفاصيلها الدقيقة، بحكم المتابعة وممارسة المهنة والاهتمام التربوي والفكري الآني والبعيد المدى أيضاً. لذلك سأقتصر، في هذا الشق من مداخلتي، على ايراد بعض الملاحظات الأولية والعامّة المستمدة من واقع البلد

(*) ملاحظات قدّمت أمام هيئة «اجتماع الخبراء حول التدريب والفكر والبحث الفلسفي في الدول العربية» الذي دعت إليه الأونسكو في مدينة مراكش بتاريخ: ٦ ـ ٩/٧/١٩٨٧.

العــربي الذي أعــرفــه بصــورة أفضــل من غيره وأعني بذلك بلدي ـ القطر العربي السوري.

أولاً، معروف أن برامج التدريس الثانوي والجامعي ومناهجه في سوريــا مبنية أساساً على المناهج الفرنسية القديمة ومتأثرة بها تاريخياً، وما زال الاسم الشعبي وشبه الرسمي لشهادة الدراسة الاعدادية هو «البروفيه»، والاسم الشعبي وشبه الرسمي لشهادة الدراسة الثانوية العامّة هو «البكالوريا». وتشترك سوريا في هذا الأمر مع عدد مهم من الدول العربية الأخرى وعلى رأسها لبنان[1] ودول المغرب العربي عموماً. طبعاً تنبني على هذه الواقعة مجموعة من النتائج التعليمية والتربوية الكبيرة والصغيرة بالنسبة لتدريس الفلسفة في سوريا وفي غيرها من الأقطار الشقيقة التي خضعت لتأثيرات ثقافية مشابهة. ولن أخوض هنا في طبيعة هذه النتائج وتفصيلاتها.

ثانياً، تدخل الفلسفة برامج التدريس الثانوي، أول ما تدخل، عبر مواد مثل الاجتماعيات والاقتصاد السياسي والتربية الوطنية. على سبيــل المثــال يحتــك التــلامــذة ببعض الآراء الفلسفية الأولية والبسيطة والمبسّطة عبر الساعة الأسبوعية المخصَّصة في السنة الأولى من المــرحلة الثــانوية لدراسة المجتمع المحيط بهم. أما في السنة الثانية من المرحلة ذاتها فيُخَصَّص تلامذة الفرع الأدبي بساعتين أسبوعيتين لتعليم الاقتصاد السياسي وبساعة أسبوعية واحدة لتعليم مادة علم الاجتماع. وفي هذه الساعات التدريسية يجــري التــطرق الى وجهات نظر ومعلومات تحمل خلفيات فكرية فلسفيــة حديثة مثل الليبرالية والوضعية والماركسية. أما تلامذة الفرع العلمي فيكتفون: بساعة أسبوعية واحدة مخصصة للمنطق

---

(١) ما زال الاسم الدارج في لبنان للجزء الثاني من شهادة الدراسة الثانوية هو «الفيلو».

حيث التركيز على منطق العلوم مبسّطاً وبتحديد أكبر على الفيزياء والرياضيات والتاريخ، وبساعة أسبوعية واحدة مخصصة للفكر الاقتصادي الحديث وتحديداً التحليلات التي تولي القاعدة الاقتصادية ـ الانتاجية دوراً هاماً في تفسير الحياة الاجتماعية واتجاهات تطورها ونموّها المادية والروحيّة.

ثالثاً، في السنة الأخيرة من مرحلة الدراسة الثانوية (أي صف البكالوريا) يخصّص الفرع الأدبي بخمس ساعات أسبوعية مكرّسة لدراسة مشكلة «المعرفة والعمل» ومعالجتها. بالاضافة الى ذلك هناك أيضاً ساعة أسبوعية واحدة في هذا الفرع مخصّصة لعلم الاجتماع السياسي حيث يجري شرح موضوعات ذات خلفيات نظرية فلسفية مثل نُظُم الحكم التي عرفها الانسان وخلفياتها الاجتماعية والاقتصادية، النظريات الرئيسية في تفسير نشوء الاجتماع البشري وتشكل السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية: من نظرية الحق الالهي الى فكرة الثورة الاشتراكية العاملة على تحقيق المجتمع الخالي من الطبقات مروراً بنظريات العقد الاجتماعي وتفسيرات تشكُّل القوميات والدول القومية القديمة منها والحديثة. أما الفرع العلمي من السنة الثانوية الأخيرة فلا نجد في مواده التدريسية ما يمت بصلة الى الفلسفة، بمعناها الدقيق قليلاً، سوى ساعة أسبوعية واحدة ـ من أصل ٢٨ ساعة ـ مخصصة لعلم الاجتماع السياسي.

رابعاً، إن تقديري الشخصي هو أن الفلسفة غير مستحبة عموماً وغير مشجعة كثيراً على الصعيد الرسمي العربي، كما أن سمعتها التقليدية تبقى سيئة في الوسط الثقافي الواسع على الرغم من تزايد عدد المهتمين بها ومحبيها والمساهمين في نموّها في الوطن العربي. فالفلسفة ما زالت تعاني، على ما يبدو لي، من الحُرُم الذي فرض عليها وعلى تعاطيها في مراحل معيّنة من تطور الفكر العربي

ـ الاسلامي الكلاسيكي، كما سمعنا البارحة، ومن التكفير الذي لحق بأبرز أعلامها حين عالجوا مسائل فلسفية صميمية مثل قِدَم العالم وحشر الأرواح والعلم الالهي بالكليات أو الجزئيات. لهذا نجد أن «الحكمة» التقليدية المعادية للفلسفة والقائلة «من تمنطق تزندق» ما زالت عالقة في الأذهان ومؤثرة في العقول. من ناحية ثانية نحن نعرف أيضاً أن الفلسفة بمعناها الحديث تميل الى الشك بالقائم والمستقر من المعتقدات منذ ديكارت، وتميل الى النقد الهدام منه والبناء منذ كنط، وتميل الى السلب والتركيب الجديد منذ هيغل، وتميل الى تقويض أركان العالم القديم منذ ماركس. كذلك نحن نعرف أن الفلسفة تميل الى الشمول، بمعنى مطالبتها الفيلسوف برأي صريح وواضح ليس في المقولات والزمان والمكان والقياس فحسب، بل أيضاً في التربية والسياسة والأخلاق والتقدم والتخلّف والعدالة والاستبداد والحرية وحقوق الانسان الى آخر ذلك من الموضوعات الشائكة عربياً، والخطرة خطورة عظيمة (مميتة أحياناً) في وطننا الكبير اليوم. من هنا النزعة الرديئة والمنحطة التي نلحظها عربياً في تدريس الفلسفة ان كان في المرحلة الثانوية أو الجامعية، وأقصد بذلك تحويل الفلسفة الى جملة من العقائد التبسيطية والشعارات الجاهزة التي يمكن حفظها بسهولة عن ظهر القلب، أو الى مجموعة من اللاأفكار الأيديولوجية المسبقة الصنع التي يسهل تلقينها الى التلامذة تلقيناً آلياً يجنّبنا متاعب كل ما له علاقة بالشك أو النقد أو بالسلب أو الشمول. وأنا أعرف أساتذة حاضروا في مدارسنا وجامعاتنا لمدة ربع قرن على أقل تعديل عن الشك المنهجي عند ديكارت دون أن يشكوا في يوم من الأيام بأي شيء مهم في حياتهم الداخلية أو الخاصة أو العامة.

(٢)

قد تفصل هوة هائلة من الاغتراب الفكري والروحي والجسدي بين

«الفيلسوف» العربي الفاعل والمعاصر وبين السلطات الحاكمة وسياساتها في أية دولة من الدول العربية اليوم، لكن الهوة الاغترابية هذه تتلاشى عموماً حين نمعن النظر بالصلة العضوية العميقة التي تربط هذا «الفيلسوف»، عقلياً وروحياً وجسدياً، بالأزمة الحضارية المتفاقمة والمعضلات الاجتماعية المتصاعدة حدة التي تعاني منها الأمة والتي يتخبط فيها الوطن والتي تُصلب عليها احتمالات المستقبل. قلق فلاسفتنا ومثقفينا وشعرائنا الوجودي والمصيري والعميق على هذا الانسداد التاريخي العربي ـ أو ما يبدو أنه انسداد تاريخي ـ وأمامه ماثل للعيان ولا يحتاج الى كبير توثيق أو اثبات وبخاصة منذ الهزيمة القومية والحضارية الكبرى التي وقعت عام ١٩٦٧. ويوجد اتفاق واسع اليوم أن من علامات هذه الأزمة ومن سمات هذا الانسداد البروز الحاد مجدداً، في تعبيرنا الفكري والثقافي والفلسفي، لهموم وقضايا من النوع التالي: الحداثة والتراث، الأصالة والمعاصرة، التقليد والتجديد، التقدم والتخلف، التبعية والاستقلال، العلم والأيديولوجيا، العالمية والخصوصية، الدين والعلمانية، العقل والايمان.

هنا اسمحوا لي أن أعبّر عن رأي شخصي: قناعتي هي أن من خصائص الأزمة العامّة المستحكمة في الحياة العربية الراهنة وأعراضها صعود وانتشار وهيمنة تيارات فكرية ارتدادية لا عقلانية تتناول فكرياً وفلسفياً جميع المسائل التي ذكرتها أعلاه من مواقع العداء للعقل والتقدم والعلم. في الواقع تقوم بعض هذه التيارات، عن وعي تام، بالتنظير الفلسفي والفكري العام لنوع من اللاعقلانية القروسطية السابقة على الحداثة في حياتنا باستخدام ذكي أحياناً وغير ذكي في أحيان أخرى، لآخر ما أنتجته اللاعقلانية الأوروبية في مرحلة ما بعد الحداثة من أدوات فكرية ومفاهيم

فلسفية وتصورات نظرية[٢]. وبما أنه ليس في مقدوري الآن التوسع في بحث المشكلات المتعددة والمتنوعة التي تنطوي عليها هذه الأطروحة سأكتفي بالاشارة السريعة الى أمثلة مستمدة من المسائل التي أحصيتها أعلاه وعلى رأسها مسألة التقدم التي احتلت مركزاً ممتازاً على الدوام (كمسألة فكرية ـ فلسفية وحضارية ـ عملية) في ما اصطلحنا على تسميته بالوعي النهضوي وتعبيراته وامتداداته في تاريخنا القريب.

ان أول ما يلفت النظر في هذا المقام هو بروز طروحات فكرية من النوع الذي بدلاً من أن يعمل على تعميق فهمنا وتشخيصنا للمعضلات التي تنطوي عليها مسألة التقدم نجده يعمل على نسفها من الأساس، أي يعمل عملياً على انكار وجود المسألة والمشكلة أصلاً وبخاصة على المدى الاستراتيجي البعيد. على سبيل المثال نشر أستاذنا الكبير في الفلسفة أنطون مقدسي مؤخراً دراسة تحمل العنوان التساؤلي: «هل التقدم مفهوم بورجوازي؟»[٣] ولنلاحظ هنا النقاط التالية بالنسبة لهذا النوع من الطرح للمسألة:

أولاً، إذا كان التقدم مفهوماً بورجوازياً فهذا يعني مباشرة أن التخلف أيضاً ـ أي التخلف الذي نعاني منه أيما معاناة ـ هو مفهوم بورجوازي ليس الاّ، لأن التقدم لا يفهم الا نسبة الى شيء آخر اسمه التخلف أو التأخر أو الانحطاط والعكس بالعكس.

ثانياً، يقع التركيز هنا على «مفهوم» التقدم، أي على فكرة التقدم وليس على واقعة التقدم بحدّ ذاتها والمستقلة عن الفكرة والمفهوم. والشيء ذاته يصح بالنسبة لمفهوم التخلف وينطبق عليه.

ثالثاً، ربط التقدم والتخلف حصراً بطبقة اجتماعية معيّنة،

(٢) باستطاعة القارىء الذي يرغب في الاطلاع التفصيلي على هذه المسألة وتفرعاتها مراجعة كتابي: **دفاعاً عن المادية والتاريخ**، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٩٠.

(٣) مجلة الوحدة، العدد ٢٢ ـ ٢٣، تموز/يوليو ١٩٨٦، ص ٦ ـ ١٧.

وبتحديد أكبر بالبورجوازية الأوروبية الصاعدة في القرن الثامن عشر التي قدمت بالفعل أول صياغة واضحة ومتماسكة لنظرية التقدم والتخلف في تاريخ البشرية.

إن الجواب الذي قدّمه أنطون مقدسي على السؤال المطروح في عنوان دراسته يقول: نعم، التقدم مفهوم بورجوازي أوروبي. وأستنتجُ بالتالي أن التخلف هو كذلك أيضاً. ويثير هذا الجواب بدوره أسئلة من النوع التالي: ماذا عن التقدم والتخلّف قبل القرن الثامن عشر وقبل صياغة البورجوازية الأوروبية، في ذلك القرن، لنظرية التقدم والتخلف؟ هل ان مفاهيم مثل التقدم والتخلف، النمو والتأخر الخ هي مفاهيم نظرية كلية ذات مضمون علمي موضوعي بحيث لا تعتمد في صدقها التقريبي وسلامتها النسبية على العصر الذي نشأت فيه أو على هوية المفكر الذي اكتشفها وصاغها أو على الطبقة التي استخدمتها شأنها في ذلك شأن المفاهيم العلمية الأخرى؟ أم انه لا قيمة موضوعية كلية لهذه المفاهيم، وليس لها أي مضمون علمي بحيث تبقى مصداقيتها نسبية الى عصرها ومرحلتها فقط لا غير وبخاصة بالنسبة للطبقة البورجوازية الأوروبية التي ابتدعتها وصاغتها واستخدمتها؟ ان الجواب الاجمالي الذي أخذ يشق طريقه في بعض أوساط الفكر العربي الفلسفي ـ السياسي الفاعل حالياً يقول بالتالي: إن التقدم والتخلف، النمو والتأخر هي بالفعل مفاهيم بورجوازية ذات مضمون أيديولوجي محض ولا قيمة علمية أو موضوعية مستقلة لها وهذا هو الميل العام والضمني لدراسة أنطون مقدسي. أو بعبارة أكثر صراحة يقول دعاة هذا التوجه: لا يوجد تقدم ولا تخلف، بل الموجود هو أنساق حضارية وثقافية معيّنة متجاورة، متصارعة أحياناً ومتهادنة في أحيان أخرى، وكل كلام على تقدم نسق على نسق آخر أو تخلفه عنه هو لغو غير دقيق. أي هناك نسق حضاري ثقافي روسي، مثلاً، ونسق أوروبي غربي ونسق صيني ونسق

عربي ـ اسلامي الى آخره، وكل نسق من هذه الأنساق متماسك داخلياً، له قانون نموه الذاتي، ويحمل معه معارفه وعلومه الخاصة، ولا يجوز نقل مفاهيم أنتجها نسق معيّن في مرحلة من مراحل حياته (مثل مفاهيم التقدم والتخلّف وما شابهها مما أنتجه النسق الأوروبي ـ الغربي في القرن الثامن عشر) واستخدامها لفهم حياة أي من الأنساق الأخرى أو اطلاق الأحكام المقارنة التي تقول بتقدم نسق معيَّن على الأنساق الأخرى أو تخلفه عنها. ولا يؤدي هذا الموقف العدمي الى نسف كل ما له علاقة بالتقدم والتخلف من أساسه فحسب، بل يجعل أيضاً كل مسألة الصراع بين حركات التحرر الوطني والامبريالية بلا أساس نظري أو مضمون موضوعي، أي يجعلها لا أكثر من لغو أيديولوجي مستورد من نسق آخر هو النسق الأوروبي ـ الغربي. وبما أن مسألة الصراع بين حركات التحرر والامبريالية مسألة عابرة للأنساق وتفترض اختراق الأنساق بعضها للبعض الآخر لا بدّ من التخلص منها وفقاً لهذا المنطق العدمي. وبما أن مسألة الصراع مع الامبريالية تحمل مضامين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقدم وبالتغلب على التخلف والتبعية لا بدّ من استبعادها أيضاً على اعتبار أن مفاهيم مثل التقدم والتخلف نسبية نسبيةً مطلقة الى قرن معين وطبقة معينة ونسق حضاري معين. من هنا هذا الميل الذي نلحظه حالياً في التأكيد على المواجهة بين ما يسمونه بالأنساق المستكبرة عالمياً، مثل الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد السوفياتي، وبين الأنساق المستضعفة عالمياً؛ بين الأنساق الشيطانية دولياً والأنساق الرحمانية كونياً الى آخر هذا النوع من اللغو في احلال المفاهيم الأخلاقية ـ العاطفية ـ الدينية المبتذلة محل المفاهيم العقلانية ـ السياسية التحليلية ذات المضمون الاجتماعي والتاريخي والموضوعي.

في الواقع يتجلى هذا الميل أيضاً في الاحلال الذي نشاهده اليوم

لمفهوم «الأصالة» محل مفاهيم التقدم والتخلف وما شابهها حيث يفترض بكل نسق من الأنساق الحضارية والثقافية المعروفة والمذكورة أن يحمل معه «أصالته» الخاصة به مما يفرّده بخصائص جوهرية مميّزة وثابتة عن باقي الأنساق الأخرى. في أفضل حالات هذا النوع من الفكر لا تقبل هذه «الأصالات» أية مفاضلة فيما بينها، بالقياس الى معايير التقدم والتخلف مثلاً، كما أنها لا تخضع لأية أحكام مقارنة بالنسبة لجدواها التأريخية الراهنة أو لفاعليتها المستقبلية الآتية. كل واحدة من هذه الأصالات «أصيلة» بالتمام والكمال عند أصحابها وملائمة ملاءمة كلية لنسقها الحضاري والثقافي التابع لها. أما في أسوأ حالاته فانه ينحدر الى عنصرية صامتة خفية في بعض الأحيان وصاخبة صريحة في أحيان أخرى حيث يجري رفع لواء سيادة واحدة من هذه الأصالات على حساب غيرها بصفتها وحدها «الأصالة الحقيقية» المتفوقة والرائدة والقائدة للبشرية الخ، مع التبشير بحتمية خضوع الأصالات الأخرى لسلطانها وسطوتها. ولا أخفي عليكم بأنني ألمح وراء مقولة الأصالة هذه (وبخاصة وراء احلالها محل مفهوم التقدم ومضامينه) ارتداداً الى تنظيرات سكونية خاطئة علمياً ومعادية للموضوعية منهجياً، تنتسب الى فلسفات الجوهر الدائم والماهيات الثابتة أقومية كانت أم عرقية أم دينية. كما تتستر وراء هذه التنظيرات، على ما يبدو لي، محاولات حثيثة غايتها الانكار على التاريخ، الذي يصنعه البشر، كل مقدرة على انتاج ما هو جديد ومبتكر حقاً ان كان بالنسبة للبنى الاجتماعية المتراكمة أو للتشكيلات الاقتصادية المتلاحقة أو للأفكار الشمولية الجامعة.

ويعني منطق الأصالة هذا بالنسبة لنا، كعرب أحياء اليوم، أن بناء مستقبلنا يتمّ فقط عن طريق عملية تحريك واستنفار لقوى بدائية وبدئية معتمة يفترض أنها كامنة فينا منذ البداية (وأية بداية لا أعرف) غير عابئة بصيرورة التاريخ وتحولاته. هنا تكمن ـ في

نظري - لا عقلانية دعوة الأصالة وسلفيتها وارتداديتها وعدائها للتقدم، وهنا تتجلى النتائج العنصرية الضمنية والصريحة المترتبة عليها على المديين المتوسط والبعيد. وليس صدفة أن تكون الكلمة الأخيرة في مقال أنطون مقدسي هي للفيلسوف الوجودي مارتن هايدجر، فيلسوف الأصالة والعداء للتقدم بامتياز في القرن العشرين.

في مواجهة هذه العدمية في تناول مسألة التقدم وما تستتبعه من تحليلات وقضايا ومفاهيم يهمني هنا أن أعود الى تأكيد بعض الحقائق الأولية المتعلقة بها وبفهمنا العربي لها. أولاً، لا بدّ من العودة الى التمييز بدقة ووضوح بين مفهومي التقدم والتخلف من جهة وبين التقدم والتخلف (بالمعنى الواسع للكلمة) كواقعتين موضوعيتين تحدثان بغضّ النظر تماماً عما إذا امتلكنا المفاهيم والأفكار المناسبة للتعبير عنهما أم لم نمتلكها. أي أن التقدم يحدث كما أن التأخر يقع بغض النظر عما اذا امتلك البشر المعنيون بهذه الصيرورات المفاهيم النظرية الدقيقة والأدوات المعرفية المناسبة لفهم وتفسير ما يجري لهم ويقع حولهم من تقدم أو تراجع. ان مفهومي التقدم والتخلّف حديثي العهد بلا شكّ وهما من اكتشافات علماء البورجوازية الأوروبية في القرن الثامن عشر ومنظريها، لكن ليس صحيحاً على الاطلاق أن التقدم والتخلّف بحدّ ذاتهما هما بالتالي من انتاج العصور الحديثة فقط ولم يوجدا قبل وجود البورجوازية الأوروبية وانجازاتها في القرن الثامن عشر، كما تريد أن توحي التنظيرات التي أقوم بنقدها. لا شك أن مفهوم التقدم كفكرة نظرية وكأداة معرفية دقيقة وهامّة بالنسبة لتفسير ظواهر التاريخ والمجتمع ولتوجيه الجهد البشري وتعبئته لم يتبلور الا في القرن الثامن عشر - أي في عصر التنوير - لكن هذا لا يعني على الاطلاق أن التقدّم بحدّ ذاته هو ابن هذا القرن فقط لأن التقدم بالنسبة للانسان يساوي محتوى التاريخ وميله العام. تمّ اكتشاف

مفهوم الجاذبية الأرضية في القرن الثامن عشر، كما تمّت صياغته النظرية والعلمية في الوقت ذاته تقريباً، الاّ أنه ما من شخص يفقه شيئاً في هذا الميدان الاّ ويعترف ويقرّ بأن الجاذبية الأرضية كانت موجودة وفعالة قبل اكتشاف المفهوم العلمي لها وصياغته نظرياً، وستبقى موجودة وفعالة حتى لو أضاع البشر هذا المفهوم النظري كلياً في المستقبل.

في الحقيقة أريد أن أذهب الى أبعد من ذلك لأقول بأن المفاهيم والأفكار النظرية السائدة في وقت من الأوقات حول تقدّم أو تخلف مجتمع تاريخي ما قد تكون معاكسة كلياً لواقع وحقيقة ذلك المجتمع وسأبين ما أعنيه بضرب مثالين بسيطين:

المثال الأول: نحن نعرف أن العصر العباسي في مرحلة نضجه وأوجه كان متقدماً على ما سبقه من عصور عربية وحتى على ما لحقه منها أيضاً. كان هذا العصر متقدماً ـ كما تقول لنا الدراسات المتخصصة ـ في طاقاته الانتاجية، في ازدهار تجارته واتساعها، في رقيّ نشاطه الحرفي والمعماري، في انتاجه الأدبي والفني والعقلي والفلسفي الى آخر ذلك مما نعرفه من مظاهر الحضارة العالية. لكن على الرغم من ذلك نجد أن الفكرة الرئيسية المسيطرة على أصحاب ذلك العصر كانت تقول عكس هذا الواقع تماماً، أي أنها كانت تقول بانحطاط عصرهم وتراجعه وتدهوره لأن الايديولوجيا الدينية المسيطرة وقتها كانت ترى ـ بدلاً من الواقع القائم ـ أن كل ابتعاد زمني وتاريخي عن العصر النبوي الأول، أي العصر الذهبي بامتياز، لا يمكن أن يكون الاّ تأخراً وانحطاطاً وتقهقراً، أي أن التقدم ليس صيرورة تراكم واثراء ونضج وتعقيد، بل هو تقدم دائم نحو نهاية العالم. حتى الجاحظ، ذلك المفكر المعتزلي الكبير والمستنير، كان من المقتنعين بهذه الفكرة ومن المعبّرين الأقوياء عنها. بعبارة ثانية، على الرغم من أن التقدّم كان واقعاً كحالة

تاريخية موضوعية فإن الأفكار السائدة حوله والمفاهيم المسيطرة عنه كانت لا تقول الاّ بالتخلف والانحدار والتراجع.

المثـال الثـاني: نحن نعرف أيضاً من كتب التاريخ والدراسات المتخصصة أن عصر النهضة الأوروبي الحديث كان أكثر تقدماً من جميع العصور التاريخية التي سبقته بالنسبة لطاقاته المادية وانجـازاتـه العلميـة والفكرية والفنية والروحية عموماً، وبخاصة بالنسبة للامكانات التاريخية الباهرة التي كان يختزنها للمستقبل الأوروبي والعالمي الحديث. ولكن على الرغم من كل ذلك نجد أن الفكـرة الرئيسيـة التي سيطرت على أهل ذلك العصر وعلى وعي أصحـابـه كانت تقـول بأن عصرهم ليس الاّ تقليـداً أو احيـاء واستعادة للحضارة اليونانية الكلاسيكية التي كانت أكثر تقدماً ورقيّاً. أي أن عصر النهضة رأى نفسه ايديولوجياً وفكرياً في وضع المتخلف والمتراجع عن العصر اليوناني الذهبي المتقدم حقاً. مرة ثانية، نرى أن التقدم قد وقع وحصل كحالة تاريخية موضوعية في حين أن الفكـر السائد حوله والمفاهيم المسيطرة عنه كانت تقول بالعكس تماماً.

أستنتج هنا أن القرن الثامن عشر الأوروبي كان أول من امتلك مفهـومـاً نظريـاً دقيقـاً عن التقـدم التـاريخي بمعنـاه العلمي والمـوضـوعي. أي اقترب الانسان للمرة الأولى في ذلك القرن من المـطابقة الجدية والحقيقية بين التقدم كواقعة تاريخية وانسانية حادثـة وبين التقدم كفكرة علمية وكمفهوم نظري وكأداة معرفية تتنـاول هذه الواقعـة. كما أستنتج أيضاً بالنسبة للسؤال الذي طرحـه أنـطون مقـدسي في عنـوان دراستـه: «هل التقدم مفهوم بورجـوازي؟» التالي: ان مفهوم التقدم مفهوم بورجوازي بالفعل بمعنى أن العلماء والمفكرين الذين اكتشفوا هذا المفهوم وصاغوه نظريـاً واستخـدمـوه علميـاً في فهم الصـيرورات التـاريخيـة

والاجتماعية وفي تفسيرها كانوا ينتمون الى البورجوازية الأوروبية الصاعدة وقتها ويدافعون عنها وعن مشروعها الحضاري المعادي للاقطاع وارث العصور الوسطى عموماً. وهو مفهوم بورجوازي أيضاً بمعنى أن البورجوازية استخدمت هذا المفهوم في معركتها الأيديولوجية مع الأرستقراطية الاقطاعية تماماً كما استخدمت لهذا الغرض علم كوبرنيكوس وجاليليو وكبلر ونيوتن ووظفته في إثبات تفوقها وتفوق رؤيتها للعالم على كل ما يمت بصلة الى النبالة الحاكمة وقتها. من هنا هذه الشحنة التحريرية والتحررية التي حملها العلم الحديث منذ نشأته المتواضعة في عصر النهضة، ومن هنا استنتاجي بأن بورجوازية مفاهيم مثل التقدم والتخلف لا تؤثر على الاطلاق في صلاحيتها النظرية أو في مضمونها الموضوعي أو في وظيفتها المعرفية أو في مكانتها التفسيرية، على عكس ما تريد أن توحي به دراسة أنطون مقدسي وما شابهها من آراء وبحوث رائجة حالياً. وأضيف هنا أن مفاهيم مثل التقدم والتخلف، النمو والتأخر، بصفتها أدوات معرفية نظرية، قد خضعت بدورها أيضاً للتقدم والتطور والتدقيق على ضوء التجربة والصيرورة والنظر والتحليل العلمي.

في البداية أخذ مفهوم التقدم شكل الانتقال من المستوى الأدنى الى الأرقى، من الأبسط الى الأكثر تعقيداً، عبر صيرورة بطيئة تدريجية وتراكمية ذات طابع انسيابي هادىء وآلي. بعد تجربة الثورة الفرنسية الكبرى وخلال القرن التاسع عشر تمت اعادة النظر بهذا التصور الفج نسبياً لطبيعة التقدم وباتجاه تدقيق المفهوم وتحسينه واغنائه على ضوء التجارب التاريخية الجديدة بحيث لايقتصر على التحولات التراكمية والتدريجية فقط، بل يستوعب أيضاً التحولات الاجتماعية العنيفة والفجائية، أي التي تنطوي على الطفرات والقفزات، على الانقطاع والصراع والتناقض، أي كما في الثورات والحروب والصراعات الاجتماعية والطبقية.

أعتقد أن من أهم الانجازات التي تمت بصياغة مفهوم التقدم في القرن الثامن عشر، اثبات حقيقة معيّنة تقول ان التخلف بالنسبة للبشرية وشعوبها ليس واقعة أزلية دائمة وثابتة، كما أنه ليس بمثابة المصير المحتوم أو القضاء والقدر الذي لا يسع البشر الّا تقبله وتحمله الى يوم القيامة أو ما شابه. بعبارة ثانية أصبح التغلب على حال التخلف والخروج منها مسألة ممكنة ومتاحة بجهد الانسان وعمله ووفقاً للشروط التاريخية المحيطة به ودون أية ضرورة لتدخل قوى عليا أو مفارقة أو ربانية تنقله من حال التخلف الى حال أفضل من التقدم. حقيقة أخرى أبرزها مفهوم التقدم في القرن الثامن عشر: ليس من الضروري أو المحتم أن لا يتقدم التاريخ الا في اتجاه الانحطاط والمزيد من الانحدار والانحلال والتقهقر من عصر ذهبي وقع في الماضي وصولاً الى نهاية الكون المروّعة والمرعبة.

(٣)

لقد تم صنع العالم الحديث دون مشاركة العرب (والمسلمين عموماً) أو حتى استشارتهم. أذهب الى أبعد من ذلك لأقول لم يتم صنع العالم الحديث دون مشاركة العرب فحسب، بل تمّ على حسابهم أيضاً. والواقعة التاريخية التي لا ريب فيها هي أن العرب - كغيرهم من الشعوب العريقة صاحبة الحضارات السابقة والثقافات العالية والامبراطوريات الواسعة - أُدخلُوا في نسيج العالم الحديث عنوة وإقحاماً واختراقاً وإلحاقاً. هذه الحقيقة هي مصدر العقدة النفسية الهائلة - إذا جاز لي التعبير - التي يعاني منها الفكر العربي بالنسبة لمشكلة التقدم. وما يزيد المعضلة تعقيداً أننا لم نحي هذه التجربة الكبرى والعنيفة على صورة اضطهاد خارجي وسيطرة أجنبية ونهب استعماري فقط كما حدث لشعوب كثيرة غيرنا، بل عشناها في الصميم أيضاً - وهذا هو الأهم

في تعميق العُقدة ـ كاغتصاب منا لقوة كبيرة كنا نمارسها على نطاق واسع جداً، ولسيطرة هائلة كنا نهيمن بواسطتها على امبراطورية شاسعة الأرجاء، ولريادة حضارية وتاريخية فاتحة كنا وما زلنا نعتقد في أعماقنا أنها حق مقدس لنا وحدنا لأن التاريخ أو القدر أو العناية الالهية قد اصطفتنا للقيام بهذا الدور العظيم وللاضطلاع بمسؤولياته الجسيمة بالنسبة للبشرية جمعاء.

في قناعتي هنا تكمن مأساة العرب في العصر الحديث وهنا تكمن فرصة تحديد العرب لمصيرهم مع اقتراب نهاية هذا القرن. هذا على صعيد أعماق العقد النفسية والأوهام الزائفة تاريخياً، أما على صعيد الفكر الصريح فنجد التالي: بعد أن اعتاد العقل العربي لعهود طويلة على أن ينظر الى التقدم على أنه ليس الاّ التقدم نحو نهاية العالم وباتجاه الانحطاط والتفسخ وجد نفسه فجأة مضطراً في لحظة معيّنة ـ المرحلة النهضوية العربية مثلاً ـ الى التفكير بصورة معاكسة تماماً لما ألفه واعتاده لقرون طويلة. أي وجد نفسه مضطراً لأن يفكر في التقدم على أنه حركة ليس باتجاه المزيد من انحطاط العالم بل باتجاه الخروج من التخلّف والتغلب عليه وباتجاه الاغناء والتطوير والتراكم والثورة أيضاً. لا عجب اذن ان ظهرت تيارات في الفكر العربي المعاصر تميل الى القول بأن التقدم الذي حدث وحصل في العالم الحديث هو تقدم زائف ومرفوض، أو الادعاء بأن هذا التقدم لم يحدث أبداً والبشرية لا تعيش اليوم الاّ جاهلية القرن العشرين، أو أن هذا التقدم يبقى سطحياً ولا يتناول الاّ الجوانب المادية من حياة المتقدمين، ولذلك باستطاعة المتخلفين مثلنا اكتساب مقوماته واللحاق بمن سبقوهم بشيء من الجهود المكثفة والترميمات اللازمة والاصلاحات العادية لا أكثر.

ليس على الفكر الفلسفي اليوم تزويدنا بالأجوبة المطمئنة المريحة والتجريدية فقط، بل عليه أن يجعلنا أكثر وعياً بالمشكلات المصيرية

والمسائل الحاسمة التي لا حلّ لها في الحقيقة الاّ خارج هذا الفكر وكل فكر غيره. لذلك نحن بحاجة الى عونه لنعرف بصورة أفضل وبوضوح أعظم: أين نقف اليوم؟ وفي أي من الاتجاهات الممكنة تميل صيرورتنا التاريخية الراهنة؟ وماذا يمكننا أن نفعل ـ كعرب أحياء اليوم ـ لنؤثر فيها التأثير الايجابي المناسب بحيث لا ننتهي تمـامـاً الى هامش التاريخ أو ربما الى مزبلته المشهورة، ومزبلة التاريخ هذه تشبه جهنم في أن الطريق اليها معبّدة دوماً بالنوايا الحسنة والهمم الطيبة.

- ٣ -

سلمان رشدي وحقيقة الأدب

«قد يقتلون الأزهار كلها لكنهم لن يمنعوا حلول الربيع».

(بابلو نيرودا)

الفصل الأول

عربياً وتاريخياً

في ربيع عام ١٩٨٩ رجعت الى دمشق بعد زيارة علمية الى أوروبا والولايات المتحدة لأجد عدداً من الزملاء (في الجامعة) والكتاب والمثقفين وقد أصابهم الارتباك والتلعثم والاحراج عند الحديث معي عن رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» وعن الحكم العابر للقارات الذي أصدره آية الله الخميني بقتل المؤلف الشاب مقابل جوائز مالية سخية لا تدفع إلّا بالدولار. أصابتني الدهشة لأني كنت قد مشيت بصحبة هؤلاء الزملاء والمثقفين وراء نعش الدكتور حسين مروة الذي اغتالته رصاصات التعصب الديني والتزمت الطائفي في بيروت في ربيع ١٩٨٧. وبعدها بأسابيع معدودات مشيت برفقتهم أيضاً، وبحزن أعمق، وراء نعش شهيد آخر للفكر التقدمي هو الدكتور مهدي عامل الذي قتلته رصاصات من النوع ذاته. في الجنازتين دافع هؤلاء الزملاء والأصحاب بحرارة بالغة عن حق الكاتب في الحياة وعن حقه الأولي في الكتابة الحرة كما تكلموا بايجابية عالية على حقوق الإنسان (العربي وغير العربي) واستنكروا بأقوى العبارات عمليات اغتيال المفكرين والمثقفين والكتاب العزّل التي أخذت تمارسها قوى الاستبداد السياسي ونزعات الانغلاق الديني وحركات التعبئة الأيديولوجية الظلامية ـ القروسطية وقيادات الشحن الطائفي المذهبي الضيق في العالم الاسلامي عموماً وفي

عالمنـا العربي تحديداً. وزادت دهشتي حين تذكرت أن الجماعة ذاتها من الزملاء والأصحاب كانت قد بكت (وبكيت معها) رسام الكـاريكـاتـور الكبير ناجي العلي ونددت بقتله وأشادت بإقدامه وكرّمت ذكرى جرأته النقدية ومواقفه الشجاعة وريشته الساخرة. دفعتني هذه المفارقة الى أن أطرح على نفسي مراراً السؤال التالي: كيف يمكن لمن فعل ما فعلوا وقال ما قالوا في الدفاع عن الكاتب الأعزل وعن حريته وحقه في الحياة، وجاد بما جادوا به وقتها من هجاء لعمليات «الغاء الآخر» واستنكار لقمع الفكر وقتل المفكرين والفنانين الخ أن يتلعثم ويتردد ويرتبك أمام محض رواية وأمام مصير كاتب مهدد جهاراً نهاراً وفي أية لحظة بالتصفية الجسدية؟ الجواب مطلوب منهم وليس مني لأن شجاعتهم الأدبية على أقل تعديل هي الموضوعة على المحك اليوم وليس شجاعة أي كاتب أو مثقف آخر.

أنتقـل الآن من نطاق الأحـاديث الشخصية وحوارات الجلسات الخاصة الى النطاق العام، وبتحديد أكبر الى نطاق النماذج الأرقى ممّا نشر عربياً من مناقشات «ثقافية» وإدانات صحافية وتهجمات «فكـريـة» تنـاولت مسألة سلمان رشدي زاعمة الرد على روايته وإفحام طروحاته! كان أول ما لفت نظري في هذه النماذج مشكلات بدائية معيبة من النوع التالي:

■ المشكلة الأولى

تكمن المشكلة الأولى في تورط كثـرة من أبرز مثقفينا وصحافيينا ونقادنا ومعلقينا وجامعيينا في الهجوم على كتاب لم يقرؤوه. على سبيل المثال ها هو الصديق والزميل الدكتور أحمد برقاوي لا يجد حرجاً في أن يطلق أحكامه السلبية المبرمة على «الآيات الشيطانية» وعلى مؤلفها، على الرغم من إعلانه الصريح أنه لم يقرأ الرواية ولم يسمع عنها إلا «من هذه الاذاعة أو تلك» وأنه لم يقرأ منها إلا «نتفاً

في بعض المجلات والصحف». ونتيجة عدم قراءته سطراً واحداً من الرواية توصل الدكتور برقاوي الى أحكام نقدية جريئة و«مدروسة» على النحو التالي:

«تنطوي الرواية على قدر كبير من السوقية والابتذال والسفاهة والوقاحة مما يدفع الانسان العربي، ملحدا كان أم مؤمناً، أن يقف منها موقفاً نقدياً وعدائياً».

كما يتهم رشدي الأديب:

«بالصبيانية والجهل وضيق الأفق والغباء»[1].

لو أن طالباً في السنة الثانية في كلية الآداب بجامعة دمشق قدم حلقة بحث الى الدكتور برقاوي فيها أحكام عرمرمية على كتاب ما (مهما كان نوعه) استناداً الى ما سمعه الطالب عن ذلك الكتاب «من هذه الاذاعة أو تلك» وما قرأه من مجرد نتف حوله في «بعض المجلات والصحف» لما نال من الدكتور إلا صفراً وتوبيخاً قاسياً لأنه ما هكذا تقيَّم الكتب حتى في جامعاتنا العربية المهترئة. ولا أكتم القارىء أني خفت كثيراً حين تبين لي من قراءة مقال الدكتور برقاوي أن الأدب الجيد، في تصوره وعرفه، ما زال مختزلاً الى ذلك الأدب الذي يدافع:

(١) د. أحمد برقاوي، «سلمان رشدي والضجة المفتعلة»، مجلة **الهدف**، العدد ٩٥٣، ٢/٤/١٩٨٩، ص ٤٤ ـ ٤٥. وفيما يلي بعض نماذج عربية ـ اسلامية منحطة حقاً عن نوع «الردود» التي جوبه بها رشدي: سلمان رشدي «زنديق بالوراثة» الخ، (الدكتور شمس الدين الفاسي، **آيات سماوية في الرد على كتاب «آيات شيطانية»** (القاهرة: دار مايو الوطنية للنشر، ١٩٨٩، ص ١١). سلمان رشدي مصاب «بالعصابية والانطوائية وانفصام الشخصية منذ طفولته وبالطغيان الشيطاني» أيضاً، (الدكتور نبيل السمّان، **همزات شيطانية وسلمان رشدي**، (عمان، الأردن: دار عمار، ١٩٨٩، ص ٨٢ ـ ٨٣). من أجل الرد على رواية رشدي راجع أحد فرسان الكتابة تاريخ البشرية منذ بدايته، أي بدءاً بالبداية فافتتح كتابه بالعبارة التالية: «منذ هبط آدم عليه السلام إلى الأرض...» ولحسن حظنا أنه لم يبدأ رده بعرض لتاريخ الكون كله ابتداء بفعل الخلق الأول، سعيد أيوب، **شيطان الغرب: سلمان رشدي الرجل المارق**، (القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٩).

«عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والانسان»[٢].

خفت في الحقيقة على مستقبل الثقافة الفلسطينية في حال تسلم الدكتور برقاوي منصب وزير الثقافة في الدولة الفلسطينية المستقبلية المنشودة وهو يحمل برنامجاً أدبياً ـ ثقافياً جاهزاً كهذا في حقيبته، لأن الحياة علمتنا أن المسافة بين هذا النوع من القوالب الثقافية المسبقة الصُنع من ناحية وبين إعداد الخطة الخمسية للأدب والفكر والفن والشعر في الدولة الفتية، من ناحية ثانية، ليست كبيرة على الإطلاق.

أما الصديق هادي العلوي فقد أصدر قراراً مسبقاً بأن رواية «الآيات الشيطانية» هي «عمل استشراقي تم توريط سلمان رشدي في تأليفه» بحيث «ينوب عما كان يمكن أن يكتبه مستشرق من تلامذة الأب لامانس» وانها تدخل في باب الأدب السياسي المألوف «في الكتابات الصهيونية...»[٣] ما زلت أحب أن أعتقد أن مفكراً نقدياً تقدمياً وجريئاً من عيار هادي العلوي يظل في مستوى أرقى من أن يسلك الطريق الديماغوجية السهلة التي تعزو كل ما لا يعجبنا في العالم الى المؤامرة الصهيونية العالمية وتفسير كل ما لا نستسيغه من نقد بنسبته الى الاستشراق اللعين وتأثيراته وأعوانه وتلامذته وما اليه. لنترك هذا النوع من السلوك لأصحابه المعروفين جيداً ان كان في السياسة أو الثقافة أو الفكر.

اني على قناعة، كذلك، لو أن هادي العلوي قرأ الرواية لما أطلق عليها أحكاماً تتصف بهذا القدر من السخف والاستهتار. استناداً الى دراستي الدقيقة لـ «الآيات الشيطانية» تحديداً ولأدب سلمان

(٢) المرجع السابق.

(٣) هادي العلوي، «الشخصيات التاريخية وكيفية تقييمها»، مجلة الحرية، ٩/٤/١٩٨٩، ص ٤٤.

رشــدي عموماً، أحب أن أؤكد للصديق هادي أنه ليس في رواية رشدي الأخيرة ما يمت بصلة الى الاستشراق بمعناه الرديء وليس لمواقفــه أيــة علاقــة بالأب لامانس وأمثاله. ان أية قراءة متأنية لـ «الآيات الشيطانية» سوف تبين لهادي العلوي وغيره أن سلمان رشــدي يرفض قطعــاً التقسيم الميتــافيــزيقي للعالم الى «شرق» و«غــرب»، على الطريقة الاستشراقية المعهودة، وبما يؤكد التفوق الأزلي لخصائص الثاني الدائمة على الأول. في الواقع سيجد هادي في أدب رشــدي نقــداً ساخراً ولاذعاً لرغبة الغرب واستشراقه في الحفاظ على «روحانية الشرق وسحره وعجائبيته واستبداديته» الخ، واستهزاء لا يرحم بالشباب الأوروبي المتخم الذي يهاجر ضجراً الى الهند بحثاً عن «الامتلاء الروحي» في شرق متورم، بل منتفخ، روحياً بالفعل ولكنه جائع غذائياً وسقيم جسدياً ومحطم اجتماعياً وخاضع سياسياً وملحق اقتصادياً. ومن ناحية ثانية، من المعروف عن لامــانس، مثــلاً، تعصبه القوي للأمويين ليس لسبب سوى عدائه الشديد لحركات المعارضة الشعبية التي قاتلت ذلك الحكم وقاومت مظالمه المعروفة وانتفضت على جوره واستبداده. ابحث ما شئت في «الآيات الشيطانية» فإنك لن تجد إشارة واحدة ـ مهما كانت عابــرة ـ إلى أيٍ من المسائل التي اهتم بها الأب لامانس وتَعصَّب لها أو ما يمت لها بصلة. الواقع هو أن أدب سلمان رشدي (بمــا فيــه روايتــه الأخــيرة) ينتصر للشرق ولكن ليس لأي شرق بالمطلق، بل للشرق الذي يجهد لتحرير نفسه من جهله وأساطيره وخــرافــاتــه وبــؤســه وديكتاتورياته العسكرية وحروبه الطائفية والمذهبية وهامشيته الكاملة في الحياة المعاصرة. أي لذلك الشرق الذي يعمــل على وعي حقيقــة ظروفه وأوضاعه نقدياً وتشخيص أسبــاب تخلفــه وتقــاعسه موضوعياً وعلى تجاوز «عاره» الراهن مستقبليــاً. ودعنا لا ننسَ أن أدب نجيب محفوظ يحمل الرسالة ذاتها إلى هذا الشرق (الذي نحن منه طبعاً). ففي قصته «حكاية

بلا بداية ولا نهاية»، مثلاً، يؤكد الوفد الذي صعد لمقابلة مولانا محمد الأكرم (شيخ الطريقة الأكرمية) أن حياة الحارة الأكرمية «صحراء مليئة بالأكاذيب» وأن «صغار المريدين حفاة خانعون» ويطالب المسؤولين الروحيين الأكرميين بتمزيق «ستار الأكاذيب الذي يغش الحارة» وبالكف «عن التغني بالخرافات» الخ. أما جواب أهل السلطة الروحية والزمنية فكان ذا شقين: تلخص الشق الأول بطمأنة الوفد إلى أن أهل الحارة «راضون، والرضى مطلب روحي مضنون به على غير أهله». وتلخص الشق الثاني بتسليط أجهزة القمع الأكرمية على الوفد العاصي وعلى أعضائه ورسالته. إن أدب رشدي منحاز، في التحليل الأخير، الى جانب شرق الوفد المتمرد وليس الى جانب شرق الرضى الروحي الأكرمي بصحراء أكاذيبه وخرافاته وجهله. يبقى التساؤل التالي: كيف يمكن لمخرج كتاب تجديدي تنويري تمردي ممتاز عن أبي العلاء المعري وبعنوان «المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس» ألّا يرى أن أدب رشدي يندرج كله تحت مقولة «نقد الدولة والدين والناس» في لحظتنا الحاضرة[٤]؟

من جهة ثانية يؤكد معلق آخر، لم يقرأ الرواية طبعاً، ان:

> «ابعاد المؤامرة الصهيونية تتجلى في الجهد الضخم الواسع الذي بذلته الأوساط الغربية والصهيونية لاعداد هذا الكتاب وترجمته الى مختلف اللغات ونشره بسرعة في اقصى نقاط الأرض وفي الدعم المالي السخي الذي لاقاه من قبل الكثيرين من الرأسماليين الكبار... الخ»[٥].

هنا، نحن امام ديماغوجية قديمة وبسيطة تعمل على ازاحة

(٤) هادي العلوي، **المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس**، (دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٠).

(٥) عبدالله الحسيني، «حول قضية كتاب (الآيات الشيطانية)»، صحيفة **السفير**، بيروت، ٨/٤/١٩٨٩.

المسؤولية عن النفس بواسطة لوم العالم كله على فعل تقع مسؤوليته المحددة على الذين نفخوا الروح مجدداً في طقوس إحراق الكتب التي لا تعجبهم وعلى الذين حكموا بالإعدام على سلمان رشدي بإسم الاسلام وعبر الاذاعة والتلفزيون. أحب أن أؤكد للمعلق انه بعد سلوكٍ اسلاميٍ كهذا لا تحتاج المؤامرة الصهيونية ـ الرأسمالية ـ العالمية الى أي إنفاق للأموال أو بذل للجهود من أجل توزيع الكتاب وإيصاله إلى أقصى نقاط الأرض لأن قوى التعصب الإسلامي قد وفت بالمطلوب على أحسن وجه وقامت بالواجب خير قيام.

معروف ان ديماغوجية هذا الصنف من العقل التآمري كثيراً ما تأخذ شكل طرح الأسئلة الخطابية «الإرهابية» الاتهامية مسبقاً من نوع: لماذا في هذا الوقت بالذات؟ بحيث توحي الأسئلة مباشرة بوجود «المؤامرة الغامضة» وخطرها و«بالأيدي التي تعمل في الخفاء» مما يعمل بدوره على الاسكات الفوري لأي سؤال وتحقيق السيطرة على مجريات الخطاب والنقاش وعلى البتر الاتهامي شبه الخياني لكل محاولة للاستمرار في الحوار. خذ مثلاً السؤال التالي: «لماذا تحركت أوروبا لانقاذ رشدي ولم تتحرك لانقاذ الفلسطينيين؟»[٦]. طبعاً ليس أسهل على الخصوم والأعداء للتخلص من الاحراج الشديد بالرد على هذه الديماغوجية الخطابية التساؤلية الاتهامية بديماغوجية خطابية أقوى تسأل: «لماذا انتفض الاسلام في وجه كتاب (يقال انه سخيف وتافه) ولم يحرك ساكناً في وجه الاحتلال الاسرائيلي لعاصمة عربية اسلامية اسمها بيروت؟» للأسف نسج الدكتور كاظم الموسوي على هذا المنوال في تناوله لـ «الآيات الشيطانية» حيث افتتح مقاله بالأسئلة ذاتها:

«لماذا هذه الرواية؟» «ما الذي جاءت به؟» «ما الذي تريد

(٦) صحيفة الوطن، الكويتية، ١٩٨٩/٣/٥.

قوله؟» «لماذا بحث هذا الموضوع الآن؟» «لماذا عالجته بهذا الأسلوب الآن؟»[٧].

وواضح من مقال الدكتور أن الغرض من طرح الأسئلة ليس التمهيد للإدلاء بوجهة نظر جدية فيها أو في معناها أو الاجتهاد في الاجابة عليها نقدياً وأدبياً وسياسياً، بل المطلوب هو مجرد طرحها خطابياً بغرض الايحاء باحتمال وجود المؤامرة والأيدي الخفية وما شابه ذلك من أفيون أدمنته دوائر معينة من الانتلجنسيا العربية المعاصرة. لهذا جاء مقال الدكتور موسوي خالياً من أية محاولة جادة أو غير جادة للاجابة على الأسئلة المطروحة وعارياً من أية مناقشة لمحتويات «الآيات الشيطانية».

قام الناقد غالي شكري برصد ما أسماه «ثلاث عشرة عينة مصرية من الكتّاب والمثقفين ورجال الدين» (بمن فيهم رجاء النقاش) ممن تناولوا رواية رشدي بالتعليق والاستنكار والتجريح والهجوم فتبين له أن عدد الذين قرأوا الرواية لا يتعدى الشخصين فقط لا غير. (أحدهم الصحافي المرموق أحمد بهاء الدين)[٨].

يؤلمني أن ينحني صحافي وناقد أدبي من عيار رجاء النقاش، مثلاً، الى مستوى إطلاق الأحكام الاعتباطية على رواية لم يقرأها أصلاً متهماً إياها بتعزيز صورة الغرب السيئة عن الشعوب العربية والشرقية وبخاصة حول ما يقال انها تعانيه من:

«وحشة وتخلف وميل الى البداوة وكراهية للتقدم والحضارة»[٩].

فات رجاء النقاش أن أدب سلمان رشدي خالٍ من أية إشارات الى «الشعوب العربية» وان أدبه لا يدين إلا «وحشة» الأنظمة

---

(٧) د. كاظم الموسوي، «ضد آيات الشيطان»، الهدف، العدد ٩٥٥، ١٦/٤/١٩٨٩، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٨) غالي شكري، مجلة الوطن العربي، ١٧/٣/١٩٨٩، ص ٢٢ ـ ٢٧.

(٩) مجلة المصور، القاهرة، ٣/٣/١٩٨٩.

السياسية للعالم الثالث و«تخلفها وكراهيتها للتقدم والحضارة»، وأن فنه يفضح تهافت هذه الأنظمة على القيام بدور الشريك الكامل للغرب والحليف الأمين له. لهذه الأسباب كلها لاقت روايتا سلمان رشدي «أطفال منتصف الليل» و«العار» اهتماماً كبيراً جداً في العالم العربي وإيران بالذات علماً بأن ترجمتهما الى الفارسية تمت بعد انتصــار الثورة الاسلامية هناك وليس قبلها. فات رجاء النقاش كذلك أن «الآيات الشيطانية» لا علاقة لها البتة «ببداوة» الشعوب الشرقية وتصويرها أمام الغرب وما اليه لأن الرواية هي نموذج رائع عن أدب المدن والحواضر وحياتها وبخاصة بومباي ولندن، وهل في بومباي ولندن بداوة لتصويرها؟ لقد صنع رشدي روائياً ببومباي وبــ «المـدينـة الظاهـرة ولكن غير المرئية» (أي مدينة المهاجرين الملونين في قلب لندن) ما كان قد صنعه، روائياً أيضاً، كل من بالزاك بباريس وتشارلز ديكنز بلندن وجيمس جويس بدابلين (عاصمة ايرلندا) ونجيب محفوظ بالقاهرة..

كذلك لا أعتقد أن أحمد بهاء الدين قرأ «الآيات الشيطانية» قراءة فيها أي شيء من التمعن أو التأني لأن الأحكام التي أطلقها على الرواية تشي بالعكس تماماً وإلا كيف نفسر حكماً مبتذلاً من النوع التالي (لا نتوقع مثله عادة إلا من أقلام كتّاب الدرجتين الثالثة والرابعة):

> «إن الكتاب حقير، صادر عن نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها...»[١٠].

مثال آخر نجده في قول المعلق ذاته ان رواية رشدي هي تعبير «عن غربته وتخلصه من هنديته وحياته القديمة» وفي زعمه بأن رشدي

---

(١٠) الأهرام، ١/٣/١٩٨٩.

«سجل سعادته بأنه صار انكليزياً» في خاتمة الرواية[11]. ان من يدعي أن رشدي تخلص من هنديته لا يعرف شيئاً عن أدب سلمان رشدي ومن يزعم أنه سجل سعادته في نهاية «الآيات الشيطانية» «بأنه صارانكليزياً» لا يكون قدقرأ رواية رشدي بل رواية أخرى غيرها لأن «الآيات الشيطانية» تنتهي برجوع صلاح الدين شامشاوالا (سلمان رشدي) الى بلده الهند وتصالحه النهائي مع والده ومعها ومع مدينته بومباي ومع عشيقة صباه (المحلية) زينات وكيل. ولا ننسَ هنا أنّ اسم بطل الرواية في فترة الغربة الانكليزية هو سالادين شامشا. أما بعد قرار الرجعة النهائية الى الهند فقد أعاد له رشدي (في اشارة رمزية هامة جداً) اسمه الأصلي، أي صلاح الدين شامشاوالا (مع لفظه بملء الفم). أضف الى ذلك أن الفصل الأخير من «الآيات الشيطانية» (وهو فصل شاعري ومؤثر جداً) المخصص لوصف موت والد شامشا وللمصالحة بينهما هو في الواقع وصف لوفاة والد رشدي نفسه واسترجاع للأجواء التي سادت الحادثة وتعبير عن الانفعالات والأحاسيس والمشاعر التي أثارتها فيه وقتها. يقول رشدي عن نفسه في احدى مقالاته:

> «تُذكرني (الصورة) أن حاضري هو الغريب وأن الماضي هو الموطن وإن كان هذا الموطن ضائعاً في مدينة ضائعة في ضباب زمن ضائع».

ثم يشبِّه نفسه بمدينة بومباي على النحو التالي:

> «إن بومباي مدينة بناها الغرباء على أرض مستصلحة. بقيت أنا كذلك بعيداً هذه المدة الطويلة كلها حتى كاد ينطبق الوصف عليّ أيضاً. واستأثرت بي قناعة أنه لي أنا أيضاً مدينة لا بد من

(١١) المرجع السابق، ٢٦/٢/١٩٨٩.

استرجاعها وتاريخ لا بد من استصلاحه»[١٢].

أمــا بطل «الآيــات الشيطانية» الآخر، جبريل فاريشتا، فلأنه لم يتمكن من شفــاء نفســه من مرض الغـربــة ولم يستطع تخطي العقبات باتجاه التصالح العميق والحقيقي مع الهند ومدينته فقد انتهى في الرواية الى الدمار الكامل، أي الى الانهيار النفسي والعقلي التــام ومن ثم الجنون والموت انتحاراً. لا شك أن رشدي اغترب (كغيره من الملايين)، لكن لو أن نفسه رضيت بالغربة، وفقاً لما يزعمه أحمــد بهاء الدين، لما كانت رواياته على ما هي عليه من قوة ولما حازت على الأهمية التي حازت عليها ولما حظيت بالاهتمام الكبير والواسع الذي حظيت به في كل مكان. لهذا لم ينتج رشدي مجرد أدب انكليزي تقليدي مكرّس ورفيع المستوى في الوقت ذاته. أضف الى ذلك، أخيراً، امتناع أحمد بهاء الدين في الكثير الذي نشره حول قضية «الآيات الشيطانية» عن إدانة فتوى القتل الصادرة بحق سلمــان رشــدي (باسم الإسلام) وصمته على التحريض العلني المتدفق من الجهات الايرانية الرسمية على إعدام كاتب فرد بسبب رواية[١٣]. أليس في هذا كله بعضٌ من الاستهتار بالقناعات التي عرف بها أحمد بهاء الدين والتهاون بالمسؤوليات التي نحب أن نعتقــد أن كاتباً مثله وصحافياً عربياً من عياره ما زال يلتزم بها ويحملها على محمل الجد؟ الآن، ماذا استنتج من إقدام نخبة من الأنتلجنسيا العربية على ««مناقشة» كتاب هام، أثار ضجة دولية لا سابقة لها أو مثيل، بهذا المستوى من الخفة والاستهتار وبهذا المقــدار من الاستعــلاء الأجــوف والعجرفة الزائفة؟ سأستند في اجابتي الى النص التالي للجاحظ:

(١٢) أنظر مجموعة مقالات رشدي المنشورة تحت عنوان «**أوطان خيالية**»، ص ٩ و١٠.
Imaginary Homelands, (London: Granta Books, 1991).

(١٣) أنظر مثلاً: **الأهرام**، ٢٥ و٢٦ و١٩٨٩/٢/٢٧ ـ ١٩٨٩/٣/١ ـ ٢ و١٩٨٩/٨/٣.
الوطن، الكويتية، ١٩٨٩/٨/١٥.

«وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه الهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا اجالة فكرة، ولا استعانة. وانما هو أن يصرف وهمه الى الكلام والى رجز يوم الخصام، أو حين أن يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع، أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه الى جملة المذهب، والى العمود الذي اليه يقصد، فتأتيه المعاني ارسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرسه أحداً من ولده»(١٤).

بعبارة أخرى، أدب سلمان رشدي «الأعجمي» هو نتاج «اجتهاد وخلوة ومشاورة ومعاونة وطول تفكر ومعاناة ومكابدة ودراسة كتب واجالة فكرة الخ». في حين أن هجوم النقاد العرب عليه وعلى روايته هو نتـاج «البديهة والارتجال وصرف الوهم الى الكلام ورجز يوم الخصام» بالاضافة الى غياب كل أثر، بالتالي، «للمعاناة والمكابدة وإجـالة الفكر ودراسة الكتب» في سيل ما قالوه كتابة وشفاهاً في معرض هجومهم على الرواية. لهذا أتت «معانيهم ارسالاً» و«انثالت عليهم الألفاظ انثيالاً» دون أدنى تفكير في «أن يقيدوا أياً من هذا على أنفسهم». واضح إذن، أن الأكثر قرباً الى «الوحشة» والأكثر ميـلاً الى «البـداوة» والأعـظم كراهيـة «للتقدم والحضارة» ليس الروائي سلمـان رشـدي، بالتـأكيد، بل هذا الصنف من النقاد العـرب، علماً بأني أقيسهم هنا بمعايير عصر الجاحظ ومقاييس زمـانه وليس بمعايير العصر الذي يدعون الانتماء اليه أو الزمن

(١٤) الجاحظ **البيان والتبيين**، تحقيق المحامي فوزي عطوة، (دمشق: مكتبة النوري؛ وشركة الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٨)، ص ٤٠٤ ـ ٤٠٥.

الذي يزعمون الانتساب الى مقاييسه. بعبارة ثانية ما زال ينطبق عليهم، على ما يبدو، ليس تشخيص الجاحظ وحده، بل أيضاً القول المنسوب الى حذيفة بن اليمان: «إنا قوم عرب، نقدم ونؤخر، ونزيد وننقص، ولا نريد بذلك كذباً».

المشكلة الثانية

تكمن المشكلة الثانية في أن المتهجمين العرب على «الآيات الشيطانية» عالجوا موضوعهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقّق ولاهوتي وواعظ وعالم منطق بدلاً من أن يكون فناناً وأديباً وروائياً. على سبيل المثال وليس الحصر، اتهموه بالكذب والتشويه واختلاق الحوادث وتزييف الواقع وتزوير الحقائق والخروج على الصدق وتحدي منطق العقل، والبذاءة والفحش أيضاً. وفيما يلي نموذج عن هذا النوع من النقد والاتهامات:

> «ان رواية «الآيات الشيطانية» تتعارض مع الحقائق التاريخية والدينية والسيرة النبوية ومنطق العقل... (كما انها) رواية خرافية مبنية على أوهام وأساطير لا أساس لها من الصحة، ولا حظ لها في الحجة والبرهان... تحلّل سلمان رشدي من أي منهج علمي، ومن أي توثيق مصادري لـ «الآيات الشيطانية» فروايته أبعد ما تكون عن التاريخ وأقرب الى الوهم والخرافة»[١٥].

وبعد أن قارن الدكتور أحمد برقاوي الرواية بكتابات المؤرخين العرب والمسلمين والافرنج من الذين أرّخوا لحياة النبي محمد (ان كان بشكل حيادي أو غير حيادي، بشكل منصف أو غير منصف، وفقاً لعبارته) وجدها لا ترقى الى مستوى تلك الكتابات في المعالجة

---

(١٥) الدكتور نبيل السمان، همزات شيطانية وسلمان رشدي (عمان، الاردن: دار عمار، ١٩٨٩)، ص ٥٤، ٨٢، ١١١ ـ ١١٢.

والعـرض ممـا يعني تعـذر تنـاولها بالنقد والتصحيح والتحليل (كـذا!)، على حد قوله[١٦]. ومع أن الكتاب الوحيد المعقول الذي صدر بالعـربية حول «الآيات الشيطانية» يعترف في بدايته بحق الروائي في خلق عوالمه وأجوائه وبالاستقلال النوعي الكبير الذي يتمتع به الخطاب الأدبي والفني عموماً فانه يعود ليغرق مجدداً في نقد فج لرشدي يحاسبه حساب المؤرخ والفقيه وعالم المنطق[١٧]. ظهر هذا النوع من الاتهام والنقد لرشدي في أوروبا أيضاً ولكن على لسان ممثلي السلطات الحاكمة وليس على لسان أي ناقد أدبي معروف أو مثقف مرموق أو صحافي بارز أو أستاذ جامعة مشهور. على سبيل المثال هاجم اللورد شوكروس (Shawcross) في انكلترا رشدي لأنه:

«لم يضع كتابه بغرض الاسهام في ميدان علمي محدد»[١٨].

كمـا أدان اللورد جاكوبوفيتز ـ كبير حاخامي بريطانيا ـ الرواية بسبب:

«تزويرها سجلات التاريخ الثابتة»[١٩].

ومع أن الإتهامات الموجهة الى رشدي بالكذب والتشويه وما اليه لا تقول شيئاً جديّاً عن روايته، فانها تقول، في اللحظة ذاتها، أشياء جدية كثيرة عن أصحاب تلك الاتهامات. تقول شيئاً ما، على قدر كبير من الأهمية، عن مفهومهم البدائي المتخلف لمعنى الأدب وعن خيالهم الفني المحدود بالبعد الواحد وعن حسهم الجمالي المتبلد

---

(١٦) **سلمان رشدي والضجة المفتعلة**، مرجع ورد ذكره سابقاً.
(١٧) عادل درويش وعمـاد عبدالرازق، **الآيات الشيطانية بين القلم والسيف**، (لندن، ١٩٨٩، الناشر غير مذكور).
(١٨) صحيفة **التايمز** اللندنية، ٣/٣/١٩٨٩.
(١٩) المرجع السابق، ٤/٣/١٩٨٩.

على الرغم من سعة اطلاع بعضهم ودراسة بعضهم الآخر للديالكتيك وتدريسهم له.

حين يشكو صديق مما فعلته به هموم الدنيا وبلاياها بانشاد:

وصرت إذا أصابتني سهام تكسرت النصال على النصال

أدرك فوراً أنني في حضرة الشعري والأدبي والجميل وليس في حضرة شكوى صادقة تاريخياً ودقيقة موضوعياً! وحين أسمع جولييت تقول في مسرحية شكسبير الشهيرة:

What is in a name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet (*).

أعرف انني في حضرة فائض من المعاني والأحاسيس والصور والايقاع والموسيقى ينكمش أمامه المعنى الحرفي البسيط لكلامها الى مستوى اللاشيء وتتراجع أمامه الرسالة الموضوعية الساذجة التي يحملها خطابها الى حدود العدم. تصوروا ناقداً يناقش شكسبير بأن الوقائع التاريخية الثابتة تبين أنه لم يحدث أن حكم الدانيمارك أمير اسمه هاملت وان الحقائق العلمية الراسخة تبين أن الأشباح لا وجود لها لأن أرواح الموتى لا يمكن أن ترجع الى هذا العالم! تصوروا ناقداً آخر يناقش بيت المتنبي المذكور استناداً الى مدى انطباقه على الحقيقة الموضوعية ومدى انسجامه مع العقل والمنطق والتجربة المحسوسة! باستطاعة ناقد كهذا أن يطرح سؤالاً خطيراً: كيف بقي المتنبي على قيد الحياة بعد أن أصابته السهام الأولى في مقتل؟ وأنا لا أمزح بدليل الواقعة التالية: بات معروفاً أن رواية رشدي «الآيات الشيطانية» تبدأ بحادثة سقوط صلاح الدين شامشا وجبريل فاريشتا من طائرة مخطوفة تم تفجيرها فوق سماء لندن. في رده على الرواية طرح الدكتور سيد

(*) «وما أهمية الاسم؟ مهما سميت الوردة سيظل شذاها طيباً».

أشرف (المدير العام للأكاديمية الاسلامية في كامبريدج، وعضو كلية التربية في جامعة كامبريدج) السؤال النقدي التالي: هل يعقل أن يسقط بشر من طائرة على هذا الارتفاع الشاهق ويصل الأرض سالماً؟[٢٠]. يفضح سؤال الدكتور أشرف ببساطته وصراحته ووضوحه (وهذه ميزة هبله) كل ما هو مضمر ومتضمن في الاتهامات الموجهة من جانب النقاد العرب الى رشدي وروايته لجهة الكذب والاختلاق والتشويه الخ. مرة ثانية أدعو هؤلاء النقاد الى التأمل مجدداً والتفكير جدياً بما قاله أجدادنا القدماء وغيرهم في طبيعة الشعر والأدب والفن قبل أن يحاكموا رشدي:

(١) إذا كان صحيحاً انه «يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره» صحيح أيضاً انه يجوز للروائي (والفنان عموماً) ما لا يجوز لغيره.

(٢) كلفتمونا حدود منطقتكم والشعر يغني عن صدقه كذبه
(البحتري)

(٣) تدرج الرواية عادة في صنف أدبي يسمى بالانكليزية (Fiction) ويجدر بنقادنا هنا مراجعة مقولتي «التخييل» و«التخييلي» عند عبد القادر الجرجاني. ومقولة «الاختلاق» عند حازم القرطاجني، لربما ساعدهم ذلك على البدء باستيعاب أدب سلمان رشدي عموماً وروايته الأخيرة تحديداً.

(٤) «أطيب الشعر أكذبه» و«أحسن الشعر أكذبه».
(المرزوقي)

---

(٢٠) راجع مقاله (باللغة الانكليزية) «عدمي، سلبي، شيطاني» في: كتاب **ملف رشدي**، ص ٢٠:

"Nihilistic, Negative, Satanic", **The Rushdie File,** edited by L. Appignanesi and S. Maitland, Syracuse University Press, 1990, pp. 18-21.

(٥)-«فإن أحسن الشعر أكذبه، بل أصدقه أكذبه».

(ضياء الدين بن الأثير)

(٦) «لا يطالب الشاعر (وكذلك الروائي في يومنا الحاضر) بالصدق فيما يقول، بل بالحذق والبراعة ولا ضير عليه أن يناقض نفسه في مناسبتين مختلفتين».

(قدامة بن جعفر)

(٧) بالنسبة للشعراء فإن «الاقتصاد محمود الا منهم والكذب مذموم إلّا فيهم».

(ابن رشيق القيرواني)

(٨) «أصدق الشعر أكثره اختلاقاً».

(شكسبير)

(٩) «ان أصدقهم (أي الشعراء والأدباء) هو الأكثرهم اختلاقاً».

(شكسبير)

(١٠) «نحتاج الفن حتى لا تميتنا الحقيقة».

(نيتشه)

(١١) «الفن كذبة نفهم بواسطتها الحقيقة».

(بيكاسو)

(١٢) «علينا أن نكذب كي نقول الحقيقة».

(جان جونيه)

واضح إذاً أن نقادنا القدامى أكثر معاصرة في فهمهم لمعنى الأدب وفي استيعابهم جدلية العلاقة بين الصدق والكذب في الفن وفي تحديدهم للخصائص المميزة للابداع الشعري والفني عموماً من نقادنا المعاصرين، وسلمان رشدي روائي معاصر جداً[٢١]. لذلك

---

(٢١) فيما يتعلق بمسألة جدلية العلاقة بين الصدق والكذب في الشعر العربي أنظر دراسة الدكتور منصور عجمي:

The Alchemy of Glory, (Washington D.C.,Three Continents Press, 1988).

انا مدين للدكتور عجمي بالنسبة لهذه النقطة بالذات وبالنسبة لمصادرها الأولية تحديداً.

أجد من المفيد التذكير هنا بالتالي:

أولاً: فكما أنه باستطاعة الانسان أن يعد الأشجار كلها دون أن يرى الغابة، كذلك بامكانه، أيضاً، أن يسرد الوقائع كلها وأن يذكر التواريخ جميعها وأن يشير الى الصدق بأكمله دون أن يرقى الى الحقيقة.

ثانياً: لأن الشِعر يُغنّي ويَعزِف وينحت ويرسم ويزخرف ويصوِّر ويروي ويبني ويتقمص ويضحك ويبكي ويوحي ويعبىء ويحرك الخ، عدَّه الفيلسوف الألماني الكبير هيغل سيد الفنون الجميلة وأرقى أشكال التعبير الأدبي الممكنة وأسماها. أوليست مصيبة، إذن، أن يجد واحدنا نفسه وهو يدافع عن الأدب وحقيقته في وجه مثقفين ونقاد يفترض أنهم ينتمون الى أمة شكَّل الشعر الشكل الأساسي والأول لتعبيرها الفني والجمالي والأدبي على امتداد ما لا يقل عن خمسة عشر قرناً بلا انقطاع؟ أوليست فجيعة، كذلك أن يجد واحدنا نفسه وهو يدافع عن الأدب وحقيقته في وجه مثقفين ونقاد يفترض أنهم ينتمون الى حضارة تمتاز بالاعتقاد العميق منذ القدم بأن معجزتها الأدبية الأولى هي في الوقت ذاته معجزتها الدينية المؤسِّسة؟

أما بالنسبة لتهمة البذاءة والفحش فان نقادنا يتصرفون وكأن حياءهم هو حياء العذارى الشرقيات ذوات الخمسة عشر ربيعاً! أي يتصرفون وكأن الأدب العربي بتاريخه المفروش على امتداد ما يزيد على خمسة عشر قرناً (بلا انقطاع) لا ينطوي إلا على قيم التقوى والورع والأخلاق الحميدة، ولم يعرف سوى لغة المثل العليا وعبارات التهذيب المترفعة وأشعار القديسين وابتهالات أولياء الله الصالحين! انفضوا الغبار قليلاً عن ذاكرتكم أيها السادة النقاد وراجعوا سريعاً بعض موسوعات الأدب العربي المعروفة وبعدها قولوا لنا ما إذا كان أدب سلمان رشدي يضاهي حتى جزئياً بذاءة

عظماء شعرائنا وفحش كبار أدبائنا؟ ألا يوحي لكم تقليب صفحات كتاب الأغاني، مثلاً أو بعض فصول «الامتاع والمؤانسة» أو تحفة الجاحظ الصغيرة «كتاب مفاخرة الجواري والغلمان» وكأن الحياة في بغداد ومثيلاتها لم تكن إلا لهواً وطرباً وخمراً وغناء وحانات وغلماناً وجواري وتجارب جنسية من كل طعم ولون ورائحة بما في ذلك الجماع واللواط والسحاق و«البورنو» مع ما يستدعيه هذا كله من لغة وعبارات وكلمات وموسيقى وايقاعات تحكيه وتنقله، وما يتلاءم معه من وسائل التعبير الشعرية والفنية والأدبية والنثرية العاكسة له والحاملة لرسالته والموصلة لمعناه؟ واذا كان صحيحاً انه لا حِياء في الدين ولا حياء في العلم فصحيح أيضاً انه لا حياء في الفن والأدب كذلك. في الواقع اعرف ان بعض هؤلاء النقاد يحفظ عن ظهر قلب ويروي ويتداول مجموعة هائلة من النكات البذئية جنسياً ودينياً وسياسياً واجتماعياً مما سيندهش له حتى أديب مجرب لأحوال الدنيا وعارف بشؤون العالم مثل سلمان رشدي. أعرف كذلك أن بعضهم يحفظ المطولات الشعرية الفاحشة إلى أقصى حدود الفحش ويتسلون بانشادها في الجلسات الخاصة والسهرات والحفلات. ومن منهم لا يعرف جيداً، على سبيل المثال، قصيدة ابراهيم طوقان الشهيرة «بيضُ الحسان» ويطرب لها وينتشي لسماعها وهي القصيدة المتداولة شفاها وبخط اليد فقط لانها لم تطبع يوماً بسبب اشتهارها بمستوى من الفحش والبذاءة لم يسبق له مثيل؟ بعد هذا كله إذا غرف أديب مثل سلمان رشدي من بحر نكاتهم وخضم مفرداتهم وأشعارهم كي يهجو الفحش الحقيقي المسيطر على حياتنا اليومية ويفضح البذاءة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تدير مصائر مجتمعاتنا وتوجه مستقبل أوطاننا اتهموه بالفحش والبذاءة! صدق من قال: يا أمة ضحكت من جهلها الأمم.

ورد معنا اتهام رواية «الآيات الشيطانية» بالإغراق في الوهم

والخيال واللامعقول والبعد عن الواقع الخ. وها هو أحمد بهاء الدين يؤكد، على سبيل القدح والذم، ان سلمان رشدي كتب روايته «بطريقة مغرقة في الخيال وأقرب الى الأحلام غير المنطقية[٢٢]. أما الدكتور عبدالرحمن ياغي (أستاذ الأدب العربي في الجامعة الأردنية) فقد اتهم رشدي بالشطح في روايته «شطحات عجيبة غريبة مثيرة للدهشة[٢٣]. سأكتفي هنا بتقديم المقطعين التاليين من مسرحية توفيق الحكيم «يا طالع الشجرة» وبدعوة القارىء إلى مقارنتها بأية مقاطع يختارها من رواية «الآيات الشيطانية» ومن ثم الحكم بنفسه مَنْ من الأديبين أكثر إغراقاً في الخيال والأحلام غير المنطقية ومن منهما أكثر غلواً في شطحاته الأدبية العجيبة الغريبة والمثيرة للدهشة! المشهد: محقق يستجوب خادمة خرجت سيدتها منذ ثلاثة أيام لشراء خيوط تنسج بها ثوباً لابنتها الصغيرة ولم تعد بعد:

المحقق: بنتها؟
الخادمة: نعم... بنتها بهية.
المحقق: وأين هي بنتها بهية؟
الخادمة: لم تولد؟...
المحقق: لم تولد؟... ومتى ستولد؟
الخادمة: لن تولد.
المحقق: وكيف تعرفين انها لن تولد؟
الخادمة: كانت ستولد من أربعين سنة، ولكنها لم تولد.
المحقق: ما دامت قطعت الخلف، ولم تلد، ولن تولد... فلماذا تنسج ثوباً لبنتها التي لم تولد ولن تولد؟
الخادمة: انها تراها ولدت كل يوم، وتولد كل يوم.

---

(٢٢) الأهرام، ٢٦/٦/١٩٨٩.
(٢٣) صحيفة الرأي الأردنية، ٢/٦/١٩٨٩.

المشـهد: حـوار مفتش القطار والدرويش:

المفتش: هل تعرف ماذا أطلب من حياتي؟

الدرويش (ينشد):

يـا طـالـع الشجـرة هـات لـي معـك بقـرة

تـحلـب وتسقيـنـي بالـمـلعقـة الصينـي

المفتش: يظهر انك عرفت...

الدرويش: العارف لا يعرف...

المفتش: اذن لا حاجة بي الى الشرح...

الدرويش: هناك في ضاحية الزيتون...

المفتش: ضاحية الزيتون؟

الدرويش: هناك سوف تجد...

المفتش: أجد ماذا؟

الدرويش: الشجرة... في الشتاء تطرح البرتقال... وفي الربيع المشمش... وفي الصيف التين... وفي الخريف الرمان.

المفتش: شجرة واحدة؟

الدرويش: واحدة... كل شيء واحد... هناك الشجرة، والبقرة، والشيخة خضرة...

المفتش: الشيخة خضرة؟

الدرويش: كل شيء أخضر... كل شيء أخضر...

المفتش: كل شيء أخضر؟... هذا كلام مطمئن...

الدرويش: الى حين...

المفتش: أو ترى شيئاً مكدراً؟

الدرويش: لا تلق علي أسئلة!...

سؤال بسيط آخر، ما هو رأي هذا الصنف من نقاد رشدي بفانتازيا الاسراء والمعراج مثلاً؟ فانتازيا انتقال النبي محمد بجسده في ليلة معينة واحدة من مكة الى القدس على ظهر كائن أسطوري ثم رحلته الخارقة الى السماء السابعة الخ الخ. ما رأيهم بالمجلدات التراثية الضخمة التي كتبت في الوصف التفصيلي الدقيق والمطول لأحوال أهـل الجنة والنار، والمجلدات المشابهة التي تناولت عوالم الجن

والعفاريت والأبالسة والملائكة بالوصف والتصنيف والتدقيق باحثة باسهاب في سلالاتهم وعشائرهم ودياناتهم الى آخر ذلك مما هو معروف؟ على سبيل المثال يحتوي كتاب القرطبي «التذكرة في أحوال الموتى» على أبواب وعناوين من النوع التالي: «في لباس أهل الجنة وآنيتهم». «باب ليس في الجنة شجرة الاّ وساقها من ذهب». «باب ما جاء في خيام الجنة». «باب ما جاء في طير الجنة وخيلها وإبلها». «باب ما جاء أن في جهنم جبالاً وخنادق وأودية وبحاراً وصهاريج وآباراً وجبايا وتنانير وسجوناً وبيوتاً وجسوراً وقصوراً ونواعير وعقارب وحيات... الخ، الخ»[٢٤].

هل في هذا كله شيء غير الاغراق في الوهم والخيال والأحلام غير المنطقية؟ وهل فيه غير الشطح شطحات عجيبة غريبة مثيرة للدهشة؟ أم أن نقادنا نسوا فجأة (وبانتهازية ثقافية ـ سياسية ـ دينية ـ دنيوية لا نحسدهم عليها) كل ما يعرفونه عن أهمية الأسطورة ودورها في الابداع الفني وعن معنى الرمز والفائض الرمزي وضرورتهما في كل انتاج أدبي عال وعن جدلية العلاقة بين المثال والواقع في الشعر القديم كما في الرواية الحديثة كما في أية ثقافة حية ديناميكية تجدد نفسها باستمرار؟

لهذا لا بد لي، في هذا المقام، من تسجيل تقديري واعجابي بالموقف الصريح والشجاع والأمين مع النفس (ومع التحليل الواقعي) الذي وقفه الدكتور حسن حنفي عند تناوله رواية سلمان رشدي بالتعليق. قال في مداخلته ما يلي:

«ما ورد بخصوص الآيات الشيطانية صحيح: ومن بين أسباب

---

(٢٤) القرطبي، **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، تحقيق أحمد محمد مرسي، (القاهرة: مطابع مدكور وأولاده، ١٩٥٠)، ص ٤٠٠، ٤٤٨، ٤٥٤، ٤٦٧، ٤٨٥. أنظر كذلك، الحارث بن أسد المحاسبي، **كتاب التوهم** (والتوهم هنا هو الخيال)، تحقيق أ. ج. آربري، تقديم أحمد أمين، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧).

النزول هو أن النبي محمداً كان يحمل همّ الوحدة الوطنية للقبائل العربية وتكوين دولة في الجزيرة العربية. وكانت له مشاكل مع اليهود ومع النصارى (مع اليهود بصورة خاصة) ومع المشركين أيضاً. فجاء المشركون اليه بعرض جيد ـ وأنا أتكلم عن الرسول كرجل سياسة وليس كنبي ـ وقالوا له: نعم أيها الأخ، ما المانع أن تذكر «اللات» و«العزّى» لمدة سنة واحدة وقل انهم ليسوا بآلهة، ولكن لهم دور في الشفاعة عند الله، وهكذا نأتي معك ونعمل ما تشاء من تغيير النظام في الجزيرة العربية. وكان هوى الرسول مع هذا العرض، لأنه يحل له قضية المشركين، وتقسيم العائلة والأسرة والعشيرة الى فريقين. فقال بينه وبين نفسه: ان هذا العرض يشكل بالنسبة لي كزعيم سياسي شيئاً جيداً لأنه يحقق لي مصالحة مؤقتة مع العدو. وماذا يعني لو أنني ذكرت اللات والعزّى لمدة سنة واحدة ثم أغيّر بعدئذ؟ ثم ان الوحي يتغير طبقاً للظروف.

وكان صلح «الحديبية» صلحاً مشيناً بالنسبة للمسلمين ثم تغيّر بعد ذلك الى صلح أفضل. وكان الكثير من المسلمين يرفضون صلح الحديبية و«عمر» على رأسهم... الخ. فعندما نزلت الآية، «أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى...» قال القدماء بأن الشيطان قد همس في قلب النبي «تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى»... انهم يسمونها من الشيطان، ونحن نقول من هوى النفس على أساس هذا العرض. فهي قضية صحيحة، وبالتالي فسلمان رشدي لم يقل شيئاً. أنا لا أتعرّض لهذه الرواية ـ رواية سلمان رشدي ـ والأديب حرّ في أن يكتب كما يشاء. وحتى لو كان مؤرخاً أو كاتباً للسيرة فلا ينتقد إلا بالمقاييس الأدبية في النقد الأدبي. أما انه كافر وخرج... فهذا لا وجود له على الاطلاق. هذا (أي أدب رشدي) جزء من الحداثة. إن الاسلام يعطي الحرية التامة للمفكر وللأديب والناقد. والرسول نفسه تحدى. والقرآن يطلب من الناس أن يقلدوه. فليتفضل كل من يريد أن يأتي بمثل القرآن

(وقد جرت محاولات لتقليد القرآن...)»[٢٥].

يبقى أن أضيف الى هذا الدفاع العقلاني السياسي والتاريخي عن «الآيتين الشيطانيتين» أو حادثة الغرانيق:

أولاً، ما ذكره هشام بن محمد الكلبي في الصفحات المخصصة لـ «العزّى» في «كتاب الأصنام» من أن قريش كانت تنشد الآيتين المذكورتين عند طوافها حول الكعبة على النحو التالي: «واللات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى! فإنهن الغرانيق العُلى، وإن شفاعتهن لترتجى». بعبارة أخرى حين قدم النبي تنازله المؤقت الى قريش قدمه بلغتها ورموزها ووفقاً لطقوسها المتبعة وقتها. أي تشكل لغة تلك الطقوس المصدر التاريخي الأصلي الذي انبثق عنه حديث الغرانيق بنصه المألوف كما انبثقت عنه فيما بعد الصيغة المعروفة للآيتين التاليتين: «أفرأيتم اللات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى».

ثانياً، أن مدة من الزمن تبلغ حوالي العشر سنوات تفصل بين حديث الغرانيق والآية المدنية في سورة الحج التي تشير الى الغائه (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلاّ إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم) مما يعني، على الأرجح، أن نص الحديث شكل جزءاً من القرآن المتداول في تلك السنوات. وفي تفسير ابن كثير اشارة الى أن حديث الغرانيق وجد طريقه الى التدوين في بعض المصاحف التي كانت في حوزة عدد من الصحابيين ومستخدمة من جانبهم[٢٦].

---

(٢٥) **الاسلام والحداثة: ندوة مواقف**، (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٢٢٤ ـ ٢٣٥.

(٢٦) أنظر **كتاب الأصنام** لـ هشام بن محمد الكلبي، طبعه أحمد زكي باشا، (القاهرة، ١٩٢٤)، ص ١٣. **وتفسير القرآن العظيم** لابن الكثير، (بيروت: دار القرآن الكريم)، ج ٢، ص ٥٥٠.

■ المشكلة الثالثة

تكمن المشكلة الثالثة في تصور المعلقين والنقاد العرب، أولاً، ان الغرب تبنى رشدي ودافع حقاً عن قضيته وعن نقده للاسلام وثانياً في أن العالم الاسلامي بأكمله انتفض تلقائياً ضد الرواية وصاحبها. أما المصدر الرئيسي لهذا الوهم المزدوج فهو أجهزة الاعلام الغربية ذاتها بوكالات أنبائها وصحفها ومجلاتها وإذاعاتها وتلفزيوناتها. بعبارة أخرى تصرف نقادنا وصحافيونا ومعلقونا وكأن الاعلام الغربي هو الغرب، وكأن الصورة التي قدمها عن رد فعل العالم الاسلامي هي العالم الاسلامي بالفعل دون أية محاولة للنفاذ قليلاً الى ما هو قائم خلف المشاهد الاعلامية والمظاهر الاذاعية والتلفزيونية، أي دون أية محاولة لامتحان طروحات الاعلام الغربي قليلاً والتدقيق فيها نوعاً ما على ضوء الوقائع والتحليل الأولي للأحداث وخلفياتها.

لا شك أن الحكومة البريطانية حمت رشدي جسدياً وهي لم تفعل بذلك إلا الحد الأدنى المطلوب من أية حكومة تحترم نفسها قليلاً في مواجهة موجة من التحريض الديني الأجنبي الاذاعي والتلفزيوني على قتل أحد مواطنيها وعلى أرضها! ان حكومة سوموزا كانت ستفعل الشيء ذاته كما أن نظام بوكاسا ما كان ليسلك سلوكاً مغايراً حفاظاً على الحد الأدنى من مظاهر السيادة ورسميات الهيبة وما شابه. لا شك كذلك أن الاعلام الغربي استغل طقوس احراق الرواية والفتوى بالقتل والجوائز المالية المرصودة لهذا الغرض لشن حملة معادية على الاسلام، تماماً كما هو متوقع. أما الانتلجنسيا الغربية فقد دافعت عن رشدي دفاعاً شكلياً بارداً وخجولاً ولم تتبنّ للحظة واحدة قضيته بالطريقة التي كانت تتبنى بها قضايا المنشقين السوفيات، مثلاً، أو مؤلفات الكتاب والأدباء اللاجئين الى الغرب من الدول الشيوعية. بعبارة أخرى دافعت

الانتلجنسيا الغربية عن نفسها ووضعها وامتيازاتها وحقوقها وحرياتها أكثر بكثير مما دافعت عن رشدي وقضيته.. وجدير بالاشارة، هنا، أن عدداً من النقاد والمراقبين الغربيين سجل هذا العيب على الانتلجنسيا الغربية عموماً ولم يسكت عنه(٢٧).

الآن، إذا أراد نقادنا ومعلقونا حقاً معرفة موقف الغرب الجدي من قضية رشدي وروايته، عليهم، أولاً، ترك الاعلام جانباً للحظة والتوجه الى رصد الغرب الحقيقي، أي رصد مواقف مراكز القوة ومواقع صنع القرار واتخاذه فيه، أي عليهم رصد مواقف الرئيس الأميركي جورج بوش ونائبه دان كويل ووزير خارجيته جيمس بيكر والكاردينال أوكونار (أسقف نيويورك، وأبرز شخصية كاثوليكية رسمية في البلاد وأكثرها نفوذاً وقوة ورجعية) والرئيس الأميركي السابق جيمي كارتر(٢٨)، ومواقف رئيسة وزراء بريطانيا مارغريت ثاتشر ووزير خارجيتها جيفري هاو والناطق باسم كارتيل المصالح التجارية البريطانية الدولية اللورد هارتلي شوكروس وأسقف كانتربري، ومواقف جاك شيراك وأسقف مدينة ليون في فرنسا، والفاتيكان ذاته ومجالس الكنائس المسيحية بجميع

---

(٢٧) أنظر مثلاً مقال كريستوفر هيتشنز في: «مجلة لندن لمراجعة الكتب»، ١٩٨٩/١٠/٢٦.

Christopher Hitchens, "Siding with Rushdie", **London Review of Books,** October 26, 1989.

(٢٨) أنظر مثلاً مقال جيمي كارتر في **النيويورك تايمز** بعنوان «كتاب رشدي إهانة» (١٩٨٩/٣/٥)، وتصريحات الكاردينال أوكونار القائلة (على طريقة نقادنا تماماً) بأنه لم يقرأ الكتاب ولا ينوي قراءته ولن يقرأه بسبب ما ينطوي عليه من اساءات إلى الدين... إلى آخر الاسطوانة (**النيويورك تايمز**، ١٩٨٩/٢/١٩). وفيما يتعلق بموقف رجال الدين من مسيحيين ويهود في الغرب (خاصة القس جاري فالويل زعيم التحالف الديني اليميني المشكل لأحد الدعائم السياسية لرئاسة رونالد ريغان وخليفته) من رواية رشدي وقضيته أنظر المقال الدقيق في **النيويورك تايمز**، بتاريخ ١٩٨٩/٢/٢٩. بالنسبة لموقف جورج بوش وإدانته للرواية أنظر «**النيويورك تايمز**» ١٩٨٩/٢/٢٢.

أصنافها وأنواعها[٢٩]، ومجالس الحاخاميات اليهودية في الغرب كله بما في ذلك اسرائيل. لو كلف نقادنا خاطرهم ونظروا الى الغرب الحقيقي بدلاً من الغرب الاعلامي كان سيتبين لهم أن هذا الغرب لم ينطق بكلمة واحدة دفاعاً عن رشدي ولم يفه ببنت شفة في مديح رواية «الآيات الشيطانية». في الواقع ان العكس هو الصحيح تماماً. أدان هؤلاء كلهم الرواية ونددوا بها بسبب ما تنطوي عليه من نقد ساخر وجارح للغرب نفسه وكبار قادته وسياساته الداخلية والخارجية وحرصاً منهم على سلامة الدين عموماً ومصالح الدين الاسلامي تحديداً[٣٠]. لهذا صرح أحد المعلقين الأذكياء في لندن قائلاً بسخرية ما معناه ان تهجم رئيسة وزراء البلاد ووزير خارجيتها على رواية يشكل حادثة مخزية لهما معاً لا سابقة لها في الحياة العامة في بريطانيا المعاصرة.

والأكثر طرافة في الموضوع هو قيام رئيس سابق لحزب المحافظين الحاكم في بريطانيا وأحد أبرز منظري برامج اليمين الجديد في البلاد وأكثرهم التصاقاً برئيسة الوزراء نفسها وبالسياسات الثاتشرية المعروفة بنشر مقال تهجم فيه على رشدي وشخصه وروايته وأدبه عموماً من مواقع شبيهة بالمواقع التي انطلق منها نقادنا العرب وبلهجة قريبة من لهجتهم وبسيل من النعوت والأوصاف والشتائم والتهم المستمدة نوعياً من السيل الذي كانوا قد أطلقوه قبلاً. أشير هنا الى مقال نورمان تيبيت (N. Tebbit) في المجلة الأسبوعية الملحقة بعدد يوم الأحد من صحيفة

(٢٩) بالنسبة للموقف البريطاني الرسمي وشبه الرسمي راجع الصحف البريطانية الصادرة ١ ـ ١٩٨٩/٣/٦. من أجل موقف رئيسة الوزراء شخصياً أنظر: **ملف رشدي**، ص ١١٤ ـ ١١٥ (مرجع مذكور سابقاً). بالنسبة لموقف الفاتيكان أنظر صحيفة **ليبراسيون** الفرنسية، ١٩٨٩/٣/٦. كذلك **ملف رشدي**، ص ١١٦. بالنسبة لمواقف أسقف مدينة ليون وأسقف كانتربري أنظر **ملف رشدي**، ص ١١٢، ١١٧، ١٧٥.

(٣٠) من أجل موقف كل من كبير الحاخامين في بريطانيا واسرائيل أنظر **ملف رشدي**، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ و **النيويورك تايمز**، ١٩٨٩/٣/٧.

«الانديباندنت» البريطانية[٣١]، لأن فيه تعبيراً مصفّى وخالصاً عن الموقف الحقيقي للمؤسسة البريطانية الحاكمة من سلمان رشدي وروايته وأدبه عموماً. بالنسبة للسيد نورمان تيبيت يمثل سلمان رشدي (على سبيل المثال وليس الحصر) ظاهرة الانسان «النذل والخسيس» في مواجهة الانسان «البطل والعظيم» لأن «حياته العامة لم تنطو إلّا على سجل من الأعمال الخيانية الحقيرة... (مثل) خيانته لتنشئته الاجتماعية ودينه والوطن الذي اختاره لنفسه بالاضافة الى جنسيته (البريطانية)». كذلك أكد الكاتب ذاته أن أحداً في بريطانيا لم يهتم برشدي أصلاً باستثناء ذلك القطاع من الانتلجنسيا اللاهث دوماً وراء كل ما هو جديد ومثير، كما نعته مجدداً «بالخيانة المزدوجة» والارتداد المتعدد والمتنوع ووصفه «بالضيف الوقح وغير المرحّب به الذي يعوي باستمرار عواء الجراء ويشكو دوماً من هذا البلد كي يلفت الانتباه الى نفسه ودون أن يكون لديه أي استعداد لمغادرته عائداً الى بلده الأصلي».

لا يحتاج قارىء مثل هذا النثر الى فائض من الحساسية كي يلتقط أبخرة العنصرية الانكليزية البيضاء المنبعثة بكثافة، ودون كبير تمويه، ليس من مقال نورمان تيبيت وحده فحسب، بل من كل خلية من خلايا حزب المحافظين الحاكم الذي يمثله صاحب المقال ويعكس أجواءه ويعبر عن حقيقة مضامينه. وليس في هذا كله أية غرابة لأن العنصرية المستشرية اياها هي تماماً ما عمل أدب سلمان رشدي على تعريته وهجائه وبخاصة في روايته الأخيرة «الآيات الشيطانية». أضف الى ذلك ملاحظة الفنان حنيف قريشي[٣٢] بأن ما لم تستطع المؤسسة الحاكمة البريطانية هضمه هو تفوق شاب لامع جاء انكلترا من الهند على الانكليز أنفسهم في ميدان فخرهم الثقافي الأول، أي الأدب الانكليزي وفن الرواية تحديداً، دون أن

(٣١) **The Independent Sunday Magazine,** September 8, 1990, p. 54.

(٣٢) صحيفة الغارديان البريطانية، ١٥/٩/١٩٩٠.

يتحول هذا الروائي الشاب الى ممجِّد لمؤسسات البلد الذي استقر فيه أو مادح لسياساته مهما كانت أو مسبح بحمد نعمه أو حارق البخـور لحكامه على طريقة كتّاب مهاجرين آخرين مثل ف. س. نايبـول (V. S. Naipaul) الذي تبنى الملكـة والعرش والسيدة تاتشر قضية أولى له وموجهاً حاسماً لمواقفه السياسية والاجتماعية. هذا هو مغزى اتهام نورمان تيبيت سلمان رشدي بالخيانة والارتداد والغـدر الخ، خصوصاً انه تجاوز حدوده وتطاول حين تجرأ على استخـدام المنبـر الأدبي الانكليـزي الذي اعتلاه، بجدارة برّت أصحابه الأصليين تألقاً ولمعاناً، لتعزيز نشاطه السياسي التقدمي عموماً ومناصرة قضايا التحرر في عالمنا المعاصر من نيكاراغوا الى فلسطين وفضح سياسات اليمين الجديد المسيطر في الغرب خلال الثمـانينيات وإدانة عنصريته ونفاقه وجرائمه بحق تلك القضايا دون أن ينسى الشركاء الكاملين لهذا اليمين من حكام العالم الثالث.

يعرف نقادنا جيداً أن قوى اليمين الجديد هي السائدة والحاكمة في بلدان مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وان برامجها ومشاريعها هي المسيـطرة على حيـاة الغـرب السيـاسية والفكرية والثقافية والاجتمـاعيـة والاقتصـادية في المرحلة الراهنة، مع ذلك نجدهم يتصرفـون وكـأن اليمـين تبنى فجأة أدب نقد الدين ودافع عن فاضحي العنصرية وحمى مهاجمي ديكتاتوريات تغليف العصبية العسكـرية بالتعصب الديني في العالم الثالث! هل يعقل انهم لم يلاحظوا الحلف الموضوعي المقدس الذي نشأ بين قوى هذا اليمين - خصوصاً بجناحه الديني - وبين قوى اليمين الديني الاسلامي في مواجهـة روايـة سلمـان رشـدي ومحاربة محتوياتها النقدية ونـزعـاتهـا التنويرية الراديكالية؟ وأورد فيما يلي نصاً اسلامياً معادياً لرشدي يشيد بهذا التحالف:

«ويـذكـر رجـال الدين المسيحيـون في فرنسـا، ان الجـاليـة الاسلامية كانت قد عبَّرت عن تضامنها معهم، حين قامت

> بعض الجماعات المسيحية المؤمنة بتفجير دار السينما التي عرضت فيلم «الاغراء الأخير للمسيح» وقد استنكر الكاردينال ألبير دوكورتراي زعيم الكاثوليك الفرنسيين الديني، كتاب رشدي، وقارن بينه وبين الفيلم. وقال في بيان وزع في وسائل الاعلام «مرة أخرى يتعرض المؤمنون لاهانة أديانهم» وأعرب عن تضامنه مع مسلمي فرنسا في هذه المسألة، كما أن بعض رجال البروتستانت فعلوا نفس الشيء ولم يشذ سوى بعض المتطرفين من الذين يتخذون موقفاً عدائياً من الاسلام وعقائده»(٣٣).

أضف الى ذلك دعوة آية الله الخميني البابا في روما ـ عبر رسالة شخصية حملها السفير الايراني لدى الفاتيكان الى الحبر الأعظم ـ الى التصرف تصرف «الحماة الحقيقيين للايمان» بالعمل بقوة على منع صدور الترجمة الايطالية لرواية رشدي(٣٤) وكان البابا نفسه قد أعلن سخطه الديني على روايتين شهيرتين جداً للأديب الايطالي أمبيرتو إيكو هما: «اسم الزهرة» و«نواس فوكو» (لكنه لم يحكم على الروائي بالاعدام). وفي الولايات المتحدة الأميركية رفع قادة التجمعات الاسلامية رسائل شكر وامتنان الى كل من الكاردينال أوكونر (أبرشية نيويورك) وأسقف كانتربري و «اللورد رئيس حاخاميي المملكة المتحدة» (بريطانيا) على إدانتهم رواية رشدي وعلى وقوفهم سداً منيعاً في وجه الحملات على «الايمان بالله والوحي السماوي والنبي إبراهيم وآباء الدين الاسلامي والمسيحي واليهودي»(٣٥). ومما يزيد الموضوع مأساوية (وشر البلية ما يضحك) هو أن بعض أكثر المدافعين عن الاسلام عنفاً في نقد رشدي هاجم رواياته لأنها، أولاً، تهاجم الغرب وشركاءه الكاملين في

---

(٣٣) «آيات سلمان رشدي الشيطانية: الظاهرة والابعاد» (مجموعة مقالات)، دار اللواء للصحافة والنشر، عمان ـ الأردن، ١٩٨٩، ص ١٤٣.

(٣٤) المانشستر غارديان الاسبوعية، ٥/٣/١٩٨٩.

(٣٥) ملف رشدي، ص ١٧٥، مرجع مشار إليه سابقاً.

العـالم الثـالث، وبتحـديـد أكبـر لأنها تتعرض لمارغريت ثاتشر وبـرامجها وسياساتها ـ العدوة رقم واحد للملونين من المسلمين وغـير المسلمين في بلدها وخارجه ـ بالفضح والتهزئة والسخرية. وثانياً، لأنها تهجو سياسات الطبقة الحاكمة في الهند والباكستان التي أوقعت جيل أطفال منتصف الليل (الذي ولد مع ميلاد الهند الحرة) في هاوية اليأس الكامل ثم فرضت عليه نوعين من التعقيم الاجبـاري في الهنـد: التعقيم الجنسي ضد الانجـاب (للذكـور) والتعقيم الروحي ضد كل ما يمت بصلة الى الأمل والوعد والمستقبل والحيـاة (للذكور والاناث). وثالثاً، لأنها تكشف حقيقة سياسات الدكتاتوريات العسكرية في الباكستان ـ بخاصة الرئيس المؤمن الآخر ضياء الحق ـ التي دمرت البلاد بشطرها الى «باكستانين» وجردت حملة إبادة عسكرية وحشية حقيقية على جماهير الشعب البنغالي (المسلم أيضاً)[٣٦].

يبدو في هذه الأيام أن التعرض لحكام أي بلد أصبح سابقة خطرة وغـير مقبـولة في نظر حكـام البلدان الأخـرى مهما كان نوعهم وبـخـاصـة إذا كان هؤلاء من النـوع الذي يحـكم على هدى البترو ـ إسلام بلواحقه وحواشيه وبمدده المادي والروحي الشهير وبتحـالف وثيق مع الغـرب الحقيقي الذي يقولون لنا إنه حمى رشدي من غضب الاسلام!

نقـل بعض علمـاء الاجتمـاع والمثقفين الفرنسيين حقيقة موقف الغـرب الراهن من رواية رشدي والاسلام ونقد الدين عموماً الى الصحافي المغربي المعروف الباهي محمد على النحو التالي:

(٣٦) أنـظر الكتـاب الفاخر الصادر في لندن (اسم المؤلف غير مذكور) تحت عنوان **آيات شيطانية أم أحقاد شيطانية**، مطبوعات دهام موسى العطاونة، ص ٤٤ (تاريخ النشر غير مذكـور). وكتـاب الدكتـور شمس الدين الفـاسي **آيات سماوية في الرد على كتاب «آيات شيطانية»**، (القاهرة: دار مايو الوطنية للنشر، ١٩٨٩)، ص ١٧ ـ ١٨.

«من المبالغة أن نتحدث عن صراع بين الشرق والغرب. في هذه القضية الغرب، في المحصلة السياسية العملية، ليس معادياً للاسلام. الشرق الاسلامي، حتى في صيغته الخمينية، ليس مناهضاً للغرب في نهاية الأمر. بل نستطيع القول إن الاسلام كان حقيقة ومجازاً، خلال ربع القرن الأخير، حزام الأمن الحقيقي والدرع الواقية للغرب من توسُّعية وجه الغرب الآخر المتمثل في الاتحاد السوفياتي. في حرب افغانستان، مثلاً، لعب الاســلام دور الأيـديـولوجيـا المعبئـة ولعبت فيهـا الأمـوال السعودية دور الوسائل المادية. كانت حرباً غربية لأن ثمرتها العملية تصب، من الناحية الاستراتيجية، في المصلحة الغربية»[٣٧].

ومن المفيد التذكير، بهذه المناسبة، بما كان قد أعلنه الشيخ متولي الشعـراوي في تلفزيون القاهرة في برنامج «من الألف الى الياء» (الذي يخرجه طارق حبيب) من أنه «سجد لله ركعتين» فور علمه بالهزيمة العربية الكبرى في حرب حزيران (يونيو) ١٩٦٧ «لأننا لم ننتصر». ولما سأله ابنه: «كيف تشكر الله على هزيمة الوطن؟» أجاب الشيخ الوطني الجليل: «لو كنا انتصرنا يا ولدي لكنا قد فتنّا في ديننـا من الشيوعية»[٣٨]. أريد أن أذكِّر أيضاً بالعبرة الكامنة في الواقعة التي يرويها الباحث والصحافي البريطاني باتريك سيل عن زكي الأرســوزي[٣٩]. بعـد اتمام الأرسوزي دراسته الجامعية في السوربون وعودته الى سوريا للتدريس في الثانوية التي كان قد درس على مقـاعـدها في انطاكية ألقت سلطات الانتداب الفرنسي القبض عليه لا لشيء إلا لأنه تجرأ على تدريس طلاب المستعمرات بعض ما كان قد تعلمه في الجامعة في باريس! أفهمته السلطات

(٣٧) السفير، بيروت، ٥/٤/١٩٨٩.
(٣٨) مجلة الوطن العربي، ١٧/٣/١٩٨٩، ص ٢٢.
(٣٩) Patrick Seale, **Asad of Syria,** Tauris, London 1988, p. 127.

المسؤولة أن المهم في عمله هو مصالح فرنسا، وليس فكرها وعلمها وثقافتها. كما بينت له بوضوح أن الثورة الفرنسية والتنوير والحرية والديموقراطية وحقوق الانسان والمساواة والأخوة أشياء ممتازة كلها في أوروبا ولكنها غير معدة اطلاقاً للتصدير الى الشعوب المستعمَرة كما أنها لا تصلح للبلدان الخاضعة. أمعنوا النظر جيداً أيها السادة النقاد في موقف الغرب الحقيقي من قضية سلمان رشدي وروايته وستكتشفون مجدداً ما كان قد اكتشفه زكي الأرسوزي بالتجربة المرّة في مطلع ثلاثينيات هذا القرن: أشياء مثل العلم والتنوير والتقدم وحقوق الانسان والحريات والديموقراطية والمساواة والاصلاح والتطور والتجدد الخ، كلها لهم ومن حقهم الطبيعي. أما بالنسبة لنا أهل الشرق فلا يليق بنا الا الاستبداد الشرقي وقيمه والتدين القروسطي وتعمياته وغيبياته. في العمق، هذا هو ما يدافع عنه الغرب في الشرق الاسلامي وغير الاسلامي. وتأكيداً لما أقول أحيل القارىء الى كتاب مكسيم رودنسون (وهو مراقب قديم للغرب الحقيقي، وليس الاعلامي، متتبع لسلوكه وعارف بأحواله) «جاذبية الاسلام»[٤٠] حيث يبين كيف سعى الغرب دوماً في تعامله مع الشعوب المستعمرة:

(أ) الى الحفاظ على كل ما غدا عتيقاً وبالياً في حياتها الثقافية والروحية اليومية.

(ب) الى التحالف مع أكثر القوى محافظة ورجعية وتخلفاً في مجتمعاتها.

(ج) الى اتهام المثقفين الوطنيين مهما كان اتجاههم (اصلاحيين، ثوريين، اشتراكيين) بالتقليد الأعمى لأوروبا.

---

(٤٠) **جاذبية الاسلام**، ترجمة الياس مرقص، (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٦٢. الاصل الفرنسي:

Maxime Rodinson, **La Fascination de l'Islam,** (París: Maspero, 1980).

(د) الى عد كل محاولة للتحديث الجدي (أي التغلب على حلقة التخلف والتبعية المفرغة) على أنها ليست أكثر من تزييف للأصالة المحلية وخيانة للخصوصية الشرقية العريقة.

(هـ) الى تعزيز الأساطير والخرافات حول أسرار الشرق الروحية العميقة وضرورة المحافظة عليها وحول حقائقه الغيبية المتجاوزة لعوالم المادة والحس معاً وضرورة الدفاع عنها الخ.

(و) الى تمجيد حكمة الشرق الدينية والفلسفو ـ ربانية والتنظير لها باعتبارها متوارثة أباً عن جد من غابر الأزمان وبصفتها طريق الخلاص الحقيقي والفلاح الجدي في العالم الحديث. بعبارة أخرى كلما كان إسلام العالم الاسلامي أكثر بعداً عن العصر وأعظم ارتداداً الى الوراء وأكبر التصاقاً بكل ما فات كان أكثر جاذبية للغرب.

أخيراً لا بد من إشارة الى أن شماتة اليمين الجديد المسيطر في الغرب بسلمان رشدي تحديداً، وبالمثقفين اليساريين والديموقراطيين عموماً كانت كبيرة جداً (كما ظهر ذلك في الصحف والمجلات وأجهزة الاعلام التابعة لذلك اليمين أو القريبة من وجهة نظره ومواقفه، بخاصة في الولايات المتحدة وبريطانيا). أما سبب الشماتة فيعود الى انتماء رشدي الى صفوف اليسار الديموقراطي وتأييده لحكم الساندانيستا في نيكاراغوا ـ التي زارها ونشر كتاباً جميلاً تناول تجربته معها وفيها ـ ومناصرته المعروفة لمنظمة التحرير ونضال الشعب الفلسطيني عموماً[٤١]. أضف الى ذلك دعمه النشط لقضايا شعوب العالم الثالث ودفاعه عن حقوق الجاليات الآسيوية والافريقية المقيمة في بلدان أوروبا الغربية. أما

---

(٤١) انظر «عن الهوية الفلسطينية: محادثة مع ادوارد سعيد» في: **أوطان خيالية**، ص ١٦٦ ـ ١٨٤، مرجع مشار إليه سابقاً.

فحـوى الشمـاتـة فيكمن ـ كمـا صوّره اليمـين الجـديـد ـ في الاقتصاص الرباني أو التاريخي العادل الذي نزل برشدي بسبب ذنوبه المذكورة أعلاه على يد من يفترض انه تبنى قضاياهم ودافع عن مصـالحهم من «الهمـج الجـاحـدين والمتـوحشين العقوقين والبرابرة البغيضين»[٤٢].

يتناول الشق الثاني من الوهم المسيطر على نقادنا العالم الإسلامي بأكمله وردة فعله المفترضة على رواية سلمان رشدي. هنا أيضاً كان جديراً بهم أن يمتحنوا معلوماتهم قليلاً ويراجعوا الوقائع بشيء من الدقـة قبـل هستـيريـا الصراخ والزعيق وقبـل حفلة اطلاق التعميمات الجامحة وإرسال الأحكام الانفعالية المبرمة الخ، أم اننا أصبحنـا نحلم بالمستحيـل حين نتـوقـع من قطاعات معينة من الأنتلجنسيا العربية حداً أدنى من العقلانية والموضوعية؟ وأقدِّم فيما يلي استعراضاً لبعض الوقائع التي تبين بوضوح أيّ إسلام هو هذا الذي يقولون لنا انه ثار في وجه رواية رشدي وانتفض عليها:

الواقعة الأولى: في خريف ١٩٨٨ عمل تحالف للقوى الديموقراطية في افـريقيـا الجنـوبيـة على تنـظيم مؤتمـر ـ مهرجان في مدينة جوهـانسبـرغ لنصرة الحريات الديموقراطية في البلاد وبخاصة حريات التعبير والنشر وتداول المعلومات وللمطالبة بإلغاء الرقابة الحكـوميـة (بيضاء كلها) على الفكر والصحافة وأجهزة الاعلام والمـطبـوعـات وذلك برعاية صحيفة «الويكلي ميل» ومؤتمر كتاب أفريقيا الجنوبية المعادين للأبارتايد. وجَّهت اللجنة المنظمة للمؤتمر دعوة الى سلمان رشدي للمشاركة في أعماله وإلقاء كلمة الافتتاح

(٤٢) أنـظر مجلة لنـدن لمراجعة الكتب، ٢٢ و٢٦/١٠/١٩٨٨، ص ١٢، مرجع مذكور سابقاً. كذلك كتاب **الآيات الشيطانية بين القلم والسيف**، ص ١١ ـ ١٨، مرجع مذكور سابقاً.

وعنـوانها «حيثما يحرقون الكتب يحرقون البشر أيضاً». لا يشير العنوان هنا الى إحراق رواية رشدي في برادفورد لأن الحادثة لم تكن قد وقعت بعـد، بل الى عمليـات احـراق الكتب والبشر التي تمارسها سلطات بريتوريا في دفاعها المستميت عن نظام الأبارتايد. عنوان كلمة رشدي مستمد من قول للشاعر الألماني هاينريش هاينه «مَن يبدأ بحرق الكتب ينتهي إلى حرق البشر». وحتى لا يخالف رشــدي أحكـام المقاطعة المفروضة على جنوب أفريقيا من جانب الأدبـاء والمثقفين والكتاب في العالم أجمع تقريباً استشار قيادة حزب المـؤتمـر الافـريقي (حزب نلسون مانديلا) وقيادة تحالف القوى المعادية للأبارتايد في بريطانيا وأوروبا عموماً بشأن الدعوة فكان جواب القيادتين تشجيعه الشديد على تلبيتها وعلى المشاركة الفعالة في أعمال المؤتمر مع توجيه الشكر له على موقفه النبيل. هنا تدخلت قيـادة الأقليـة الهنـدية المسلمة في جنوب أفريقيا، وهي القيادة المتواطئة مع نظام الأبارتايد، وصاحبة المقاعد في المجلس النيـابي المخصص «للآسيـويين الملونين» وحدهم، بفتحها النار فجأة على رشدي وروايته مهددة باعلان «الجهاد المقدس» بغرض منع المؤتمر من الانعقاد. طال التهديد الجهات المنظِّمة للمؤتمر كلها بما فيها الصحيفة الرئيسية المعبرة عن وجهات نظر تلك الجهات وسياساتها «الويكلي ميل» ومؤتمر كتاب أفريقيا الجنوبية. طبعاً، هنـاك من يعتقد جازماً أن سلطات بريتوريا العنصرية هي التي حركت القيادة المسلمة بغرض التشويش على المؤتمر وتخريبه. على كل حال كان سرور السلطات العنصريـة البيضاء واضحاً وكبيراً أمـام مشهـد القيـادة الآسيـويـة المسلمة وشبه البيضاء وهي تتصـدى، باسم الدين والاسلام، لمؤتمر افريقي مختلط لا تريد انعقاده أصلاً.

بعد الضجة التي أثارها هذا النوع من الاسلام والتهديدات التي أطلقهـا انحـازت سلطات بريتوريا ـ بفروسية نادرة ـ الى جانب

الدين فأدانت روايــة رشدي ومنعت استيرادها وتداولها وعطلت صدور صحيفـة «الويكـلي ميـل» مدمـرة بذلك فكرة المؤتمر من أساسها[٤٣]. والمضحك المبكي في المسألة كلها هو أن البيان المعلّل الذي أصـدرته سلطات بريتوريا ملحقاً بقرار منع رواية «الآيات الشيـطانية» يبدو وكأنه من وضع وتأليف نقاد رشدي في العالم العربي لأن صياغته من صياغتهم وأفكاره من أفكارهم وتهمه من تهمهم. اتهم البيـان رشـدي بـ «التشـويه والتزييف والتحريف والكذب والشطح والتخييل والفحش والبذاءة الخ»[٤٤].

الواقعة الثانية: معروف أن انبعاث التطرف الهندوسي الأصولي والتـطرف الاسـلامي الأصـولي يدفعـان بالهند اليوم الى هاوية الحروب الدينية والمذهبية الأهلية بدمويتها التي لا ترحم. احتدم الصراع بين الطرفـين مؤخراً على مسجد بناه الامبراطور المغولي بابور في القرن السادس عشر على انقاض معبد هندوسي سابق، على ما يبـدو. ويظهر أن كل طرف من الطرفين اكتشف فجأة القيمة الروحية الفريدة والأهمية الميتافيزيقية العظمى والخطورة الغيبية المتميـزة لهـذا البنـاء المقدس بالذات دون غيره. لذلك تم تنظيم مسـيرات هنـدوسية وإسلامية مضادة في صيف ١٩٨٨ بغرض السيطرة على البناء مما كاد يؤدي الى مذابح دموية كبيرة جداً. هنا تدخّل عضو مجلس النواب الهندي الطموح سعيد شهاب الدين، المحسـوب على الاسلام الأصولي السعودي والتابع لحزب جاناتا المعارض، ليعقد صفقة انتخابية مع راجيف غاندي (رئيس الوزراء يومهـا) تنص على منع رواية رشدي من التداول في الهند مقابل

---

(٤٣) انظر مجلة عكس التيار البريطانية، أيار ـ حزيران ١٩٨٩، العدد ٢٠، ص ٥.
Against The Current, No. 20, May - June, 1989.
وملف رشدي، ص ٥٠ ـ ٥١، مرجع مذكور سابقاً.

(٤٤) راجع نص قرار المنع والبيان معه في ملف رشدي، ص ٥١ ـ ٥٢، مرجع مشار إليه سابقاً.

إيقاف المسيرة الاسلامية المتوجهة الى المسجد المذكور. بهذه الطريقة تم اقحام «الآيات الشيطانية» (وقبل أية ردود فعل شعبية) ليس في الصراع الديني الطائفي الدائر في الهند فحسب، بل في حملة حزب جاناتا المعارض على حزب الكونغرس الحاكم وقتها أيضاً. ولم يتردد النائب سعيد شهاب الدين في إدانة الرواية على طريقة نقادنا إذ أعلن صراحة أنه يرفض قراءتها[٤٥].

وكما انه من الإفراط في السذاجة والتبسيط الاعتقاد بأن مشكلة المسجد ـ المعبد وحدها هي السبب الحقيقي وراء استنفار المسيرات الشعبية الاسلامية والهندوسية، كذلك يكون من الإفراط في السذاجة والتبسيط الاعتقاد بأن رواية «الآيات الشيطانية» هي السبب الحقيقي وراء المظاهرات الشعبية وبعض ردود الفعل الجماهيرية التي شاهدناها في اسلام آباد ولندن نفسها. وبسبب الحساسية المتصاعدة مؤخراً للمسألة الدينية والطائفية في الهند وتهديدها مستقبل البلاد ووحدتها عالجها رشدي في أدبه مطولاً كما تناولها في عدد من مقالاته وتعليقاته[٤٦]. أريد أن ألفت انتباه القارىء هنا الى بعض نقاط هامة:

(أ) تناول رشدي في «أطفال منتصف الليل» جانباً من جوانب المسألة الدينية ضمن إطار ما أسماه بجدل الصراع بين «الطبقات والجماهير» (Masses and Classes) مع الأخذ بعين الاعتبار أن الطبقات في تلك البلاد تحمل معنىً إضافياً لمعناها المعروف، أي التراتبية المشهورة للطبقات المغلقة وهرمها الصلد الذي يقبع في أسفله المنبوذون ويتربع على رأسه البراهمة.

(ب) في غياب أية برامج اجتماعية وسياسية حقيقية وجدية تنذار

(٤٥) أنظر **ملف رشدي**، ص ٣ و٢٨، مرجع مذكور سابقاً، وصحيفة **النهار**، بيروت، ١٩٨٩/٣/٤.

(٤٦) أنظر كتابه **أوطان خيالية**، مرجع مشار إليه سابقاً.

الحركات الأصولية الهندوسية على الأقليات المسلمة في البلاد لتستعديها وتعبىء ضدها وتشحن كادراتها وجماهيرها الهندوسية الفقيرة بالحقد عليها الخ، بصورة تشبه تماماً سلوك بعض الحركات الأصولية الاسلامية في مصر إزاء الأقلية القبطية (حرق الكنائس، مثلاً). أي يتحول مسلمو الهند الى كبش محرقة عند الأصولية الهندوسية تماماً كما يتحول أقباط مصر إلى كبش محرقة مشابه عند الأصولية الاسلامية. ويلمِّح رشدي الى الجذر الاقتصادي للمشكلة باشارة سريعة الى أن الهجمات الدموية على المسلمين تقع في الغالب في المناطق التي يميل فيها وضعهم الاقتصادي الى التحسن ووضعهم التجاري الى الازدهار ووضعهم الاجتماعي والسياسي الى الصعود[٤٧].

(ج) يؤكد رشدي، في وجه الأصوليات الدينية، أن الدولة العلمانية في الهند واستمرارها وترسيخها ليست مسألة وجهات نظر وآراء واجتهادات، بل مسألة حياة أو موت وبخاصة بالنسبة لمسلمي الهند. وتكتسب هذه الحقيقة حيوية مضاعفة بالنسبة اليه لأنه كان وما زال ينتمي الى الأقلية: الأقلية المسلمة في بومباي، والأقلية المهاجرة من الهند في باكستان، والأقلية الآسيوية في بريطانيا، على حد تعبيره[٤٨].

الواقعة الثالثة: في اللحظة التي أتيحت فيها الفرصة للشعب الباكستاني أن يعبر عن نفسه بحرية عبر انتخابات نيابية نزيهة نسبياً أطاح بالديكتاتورية العسكرية من السلطة فسقط بسقوطها حزب الرابطة الاسلامية الأصولي المتطرف الذي كان يشكل دعامة أساسية من دعائم نظام ضياء الحق العسكري ـ الأميركي ـ الاسلامي. (في الواقع تشبه علاقة حزب الرابطة الاسلامية بنظام

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣.

ضياء الحق شبهاً كبيراً علاقة تنظيم الاخوان المسلمين بنظام جعفر النميري في آخر مراحل انحطاطه. ومعروف أن التنظيم الاخواني لم يستعد نفوذه السلطوي في السودان إلّا بفضل ديكتاتورية عسكرية جديدة، لا تقل عن سابقتها افلاساً وخواء، يقودها الجنرال البشير حالياً. كذلك لم يسترجع حزب الرابطة الاسلامية في الباكستان دوره السلطوي إلّا بعد انقلاب العسكر المشابه على حكومة بنازير بوتو المنتخبة ديموقراطياً). على الرغم من اجماع ملّاوات الباكستان وعلمائه الدينيين ودور افتائه المتخصصة بعدم جواز استلام امرأة مقاليد السلطة في بلد اسلامي، فإن الشعب الباكستاني المسلم جداً سلّم السلطة الى حزب تقوده امرأة هي بنازير بوتو. بعد الشرشحة الشعبية والسياسية التي لحقت بالجماعات الاسلامية في الباكستان هل نستغرب لجوء قياداتها الى أعمال العنف الدموي تعبيراً عن سخطها وخيبتها مستغلة رواية رشدي لهذا الغرض؟ ان أبرز ما يلفت الانتباه بالنسبة لأحداث إسلام آباد هو إحراقها المركز الثقافي الأميركي (بدلاً من البريطاني مثلاً) على الرغم من أن رواية رشدي كانت قد صدرت في لندن قبل أشهر عديدة وهي رواية انكليزية ومؤلفها مواطن بريطاني يعيش في لندن نفسها وناشرها شركة انكليزية بالكامل! هناك من يؤكد، طبعاً، أن القصد من وراء احراق المركز الثقافي الأميركي لم يكن الاحتجاج على «الآيات الشيطانية» بقدر ما كان تعبيراً عن سخط الأصوليين من أنصار ضياء الحق على الولايات المتحدة الأميركية بسبب تخليها عنهم مؤقتاً لصالح حزب الشعب الباكستاني بزعامة السيدة بوتو. درس السيدان عادل درويش وعماد عبدالرازق أحداث اسلام آباد من موقعهما في لندن بأبعادها السياسية وخلفياتها الانتخابية والمحلية وفيما يلي الاستنتاج الذي توصلا اليه:

«جاء انتصار بنازير بوتو بمثابة خيبة الأمل للقوى الاسلامية

المحافظة التي دعمت ضياء الحق وبعد مماته دعمت المعارضة الرجعية المحتمية برداء الاسلام بزعامة نواز شريف، كبير وزراء البنجاب، وزعيم التحالف الديموقراطي الاسلامي. وبمراجعة الصحف الباكستانية خلال الأشهر الماضية، يتضح أن نواز شريف، كان يجذب خيوط الجماعات الاسلامية، ويحركها لاستغلال قضايا مثل كتاب سلمان رشدي. ويظهر نواز شريف في كل مكان بمصاحبة إعجاز الحق، ابن ضياء الحق. وكان شريف قد حاول إثارة العسكريين في مواجهة مع بنازير بوتو في نهاية العام الماضي مدعياً انها تحاول التخلي عن دعم المجاهدين الأفغان. وكاد شريف أن ينجح لولا أنه وقع (في خلاف) مع الأميركيين عندما هاجمت الجماعات الاسلامية المركز الثقافي الأميركي في اسلام آباد... والغريب أن نواز شريف وبقية قادة حزب الرابطة الاسلامية والجماعات الاسلامية لم يطرحوا مسألة منع الكتاب. تماماً مثلما لم تصدر الجمهورية الاسلامية قراراً بمنع الكتاب إلا بعد أن منعته الهند الهندوسية بأكثر من شهرين. فلماذا إذا انتظر نواز شريف والقادة الاسلاميون حتى ١١/١٢ فبراير ١٩٨٩، بعد صدور الكتاب بخمسة أشهر لتسيير المظاهرات؟ الإجابة هي في احراج وتوتر القوى التي تدفع لها بالبترودولارات في المفاوضات على مجلس شورى المجاهدين الأفغان في باكستان...»[٤٩].

الواقعة الرابعة: تدل الدلائل كلها على أن الأجهزة العربية السعودية هي التي أخذت زمام المبادرة في التحريض على رواية سلمان رشدي في أوساط الجاليات الاسلامية في بريطانيا عموماً وفي بلدة برادفورد تحديداً. لم تكن عملية التحريض هذه في البداية إلا أداة من أدوات ادارة الصراع الناشب بين آية الله الخميني وخادم الحرمين من أجل الهيمنة على الجاليات الاسلامية الموجودة خارج

(٤٩) الآيات الشيطانية بين القلم والسيف، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

الحدود وعبر البحار والسيطرة على تنظيماتها ومؤسساتها ومقدراتها وما شابه ذلك. لكن حين أخذت حركة الاعتراض تخرج عن هيمنة الأجهزة المعنية وتفلت من يد القادة الاسلاميين المحليين مهددة بأزمة مع الحكومات الغربية تراجعت العربية السعودية بسرعة عن موقفها الأول مما ساعد إيران على ركوب الموجة بسرعة والمزاودة بالمطلق على الخصم السعودي وعلى الأصعدة كلها بما في ذلك اغتيال إمام جامع ومساعده في بلجيكا من المحسوبين على العربية السعودية بسبب محاولتهما الخجولة التخفيف من حدة الخط المزاود الذي اعتمدته القيادة الايرانية الاسلامية بالنسبة لقضية رشدي. نشرت الصحيفة السعودية الرئيسية في أوروبا افتتاحية عبرت فيها جيداً عن التبدل الذي طرأ على الخط الاسلامي السياسي السعودي مفوضة أمر رشدي وأمر روايته اليه تعالى والى مزبلة التاريخ المعروفة مفضلة الانتقال الى التركيز على شكاوى مسلمي بريطانيا ومطالبهم داعية الى العمل على اقناع الغرب (هذا الغرب الذي يفترض انه تبنى رشدي ودافع عنه) بحسن نوايا الاسلام نحوه:

«وإذا كانت الثورة جامحة، واتخذها البعض ستاراً، على طريقة كلمة حق أريد بها باطل، فإن المهم ليس الكاتب أو الكتاب، اللذان سيذهبان معاً الى مزابل التاريخ كما ذهب قبلهما كتب وكتّاب، حاولوا الاساءة الى الاسلام، والنيل منه، فانتهوا كما انتهى غيرهم، واستمر الاسلام مضيئاً خالداً، لماعاً، قادراً على الاشعاع، والتمدد، والتفوق... الكتاب سيذهب الى قدره، وكذلك الكاتب وهو قدر سيحاسبه عليه الله وسيحاسبه التاريخ، كما حوسب من القوى المؤمنة، وسيضعه في موقعه، الذي وضع فيه أكثر من قلم أو كاتب، حاول أن يهدم، فحقت عليه اللعنة والاهانة، والخسارة والعذاب في الدنيا والآخرة. لكن تبقى مشكلة المسلم مع الغرب سواء كان هذا المسلم مقيماً، أو متعاملاً معه. فالاهانة للاسلام ليست هي في كتاب سيلتهمه

النسيان، بل في مجتمع لم يعط الاسلام حقه، كدين معترف به رسمياً، ولا يزال لا يعطي للمؤمنين به من الحقوق ما يعادل ما يفرضه عليهم من واجبات. فالمسلمون في بريطانيا لم يثوروا ضد الكتاب فقط بل ثاروا تعبيراً عن غضبهم على الاضطهاد الذي يلاقونه من المجتمع الغربي، ذلك المجتمع الذي لا يزال لا يعترف بمدارسهم، ولا يساعدها مثلما يفعل مع بقية المدارس التابعة للأديان الأخرى. وان غضب المسلمون فهم يغضبون ضد الاهتمام الذي تلقاه الأقليات الأخرى، وتتمتع به رغم انها أقل من المسلمين عدداً وعدة، ويبرز هذا الاهتمام في منحها المعونات والمساعدات، وسرعة وصول ممثليها الى مراكز صناعة القرار في بريطانيا. والمسلمون على حق حين يطالبون الغرب بأن يعترف بهم، وينظر الى حقيقة دينهم، الذي هو ضد الارهاب، وضد القتل، وضد سفك الدماء، وهو دائماً وأبداً مع الحق، والعدل، ومع الكلمة الطيبة الهادئة «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن»، «ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم، صدق الله العظيم»[٥٠].

كذلك يجد القارىء في كتاب «الآيات الشيطانية بين القلم والسيف» دراسة جيدة لتأثير الصراع الناشب بين الخميني والملك فهد على احداث برادفورد ولدوره في تأزيم مسألة الكتاب وتحويلها الى قضية كبرى لا علاقة لها إلا سطحياً بالرواية ومؤلفها. وفيما يلي بعض الملاحظات الهامة التي دونها الكتاب والاستنتاجات التي توصل اليها مؤلفاه:

«وتحول مسلمو بريطانيا الى غنيمة تتصارع القوى الاسلامية الدولية على الفوز بها وراحت هذه القوى تحارب بعضها

(٥٠) صحيفة **الشرق الأوسط**، لندن، ١٨/٢/١٩٨٩. وفي مصر نشر داعية العصر أحمد ديدات كتاباً بيَّن فيه كيف خدع سلمان رشدي الغرب بأكمله، راجع: **شيطانية الآيات الشيطانية وكيف خدع سلمان رشدي الغرب**، (القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٠).

البعض بكل الوسائل على أرض بريطانيا. البعض يوظف البترودولارات والآخر يوظف الأكثرية العددية بحكم انتمائها الى البلد الأم، والثالثة تمثل الارهاب والرابعة تبيع صكوك الغفران الروحية وتطرح الشعارات الأيديولوجية التي تجد آذاناً صاغية بين المعدمين الذين فقدوا كل أمل في رفع مستواهم المادي. وأدى تدفق البترودولارات على مسلمي بريطانيا الى انقسامهم بين الطوائف المختلفة بدلاً من انصهارهم في بوتقة اسلامية واحدة، تعمل من أجل مصالحهم، وهو ما زاد من تفاقم أزمة الهوية خاصة بين الجيل الجديد. كما أن الجيل الأقدم صار مشتتاً بين انتماء مشوه للمجتمع البريطاني، وانتماء زائف لقوى أجنبية تتاجر بالشعارات الاسلامية لتحقيق أهدافها السياسية والتي لا تعني مسلمي بريطانيا في شيء. بل ان المؤسسات التي تسمي نفسها بالمعاهد الاسلامية ومراكز الدراسات الاسلامية والعربية التي تتلقى الدعم من الخارج، لم تقدم حتى الآن دراسة مفصلة موضحة حول مسلمي بريطانيا وخصائصهم. فكل منها معني فقط بتجنيد أكبر عدد من المسلمين لحساب القوة التي تدفع ميزانيته... وإذا نظر المرء مثلاً الى دليل التليفون في الأماكن التي يكثر بها المسلمون لاكتشف عدداً هائلاً ـ بالنسبة لعدد السكان ـ من المنظمات والمؤسسات الاسلامية التي يفترض انها تمثل المسلمين. والحقيقة ان معظم هذه المؤسسات ما هي إلا أسماء وهمية ولافتات فقط كقناة لتصريف البترودولارات القادمة من طرابلس أو الرياض أو طهران الى عدد محدد من أئمة المساجد الذين يقومون بغسل أمخاخ مسلمي بريطانيا لصالح السادة الذين يدفعون»[٥١]

أضف الى ذلك ظاهرة الالتقاء الحاصل بين التيارات اليمينية المتطرفة داخل حزب المحافظين البريطاني وبعض قيادات الجاليات

(٥١) **الآيات الشيطانية بين القلم والسيف**، ص ٢١٤ ـ ٢١٦.

الاسلامية إذ يبدو أن للطرفين مصلحةً قوية في الحفاظ على حياة «الجيتو» التي تعيشها تلك الجاليات وفي تعزيزها مادياً وتقويتها نفسياً باتجاه تثبيت نظام «أبارتايد» حقيقي دون أن تكون له أية صفة رسمية أو قانونية[٥٢]. لهذا السبب لفتت نظر المراقبين حادثة من النوع التالي:

> «قبل زوبعة حرق الكتاب بأسبوع واحد، نشرت صحيفة «الديلي ميل» سلسلة من المقالات حول مسلمي بريطانيا، بدت ايجابيتها تدعو للتساؤل لأن الصحيفة تمثل وجهة النظر المحافظة وهي وجهة نظر غالباً ما تعادي المهاجرين والملونين. وصفتهم الصحيفة بأنهم «التقليديون المحافظون في العصر الجديد... مخلصون، جادون في عملهم، منضبطون... ان لديهم الخصوصيات والفضائل التي جعلت منا (أي بريطانيا) دولة عظمى، أي كل الخصائص التي تشترطها رئيسة الوزراء البريطانية في المواطن الصالح في عصر «ثورتها» الجديدة. ورغم أن الصحيفة كانت تشير ولا شك إلى «عيّنة» بسيطة من المسلمين، وتعمدت تجاهل أي ذكر أو إشارة للغالبية العظمى من المسلمين الذين تزايد صدامهم مع المسؤولين حول مطالب اجتماعية ملحة، فان الانطباع العام لدى القارىء كان ولا شك ايجابياً»[٥٣].

وفيما يلي وصف مختصر يعطي القارىء فكرة سريعة عن «جيتو» برادفورد الاسلامي (وأشباهه) الذي تتحالف القيادات المتطرفة في يمينيتها لدى الطرفين من أجل تثبيت انغلاقه على نفسه واستمراره على ما هو عليه من بؤس وجهل:

> «المثال هو مسلمو برادفورد الذين يعيشون بعقلية الجيتو، في

(٥٢) أبرز هذه النقطة الدكتور عزيز العظمة رئيس قسم الدراسات الاسلامية والعربية في جامعة Exeter . أنظر **ملف رشدي**، ص ٥٧ ـ ٦١.
(٥٣) **الآيات الشيطانية بين القلم والسيف**، ص ٢١١.

عالم منغلق وغائب تماماً. فهم ليسوا في بريطانيا واقعاً وان كانوا في إحدى مدنها جغرافياً. وهم ليسوا في دولة اسلامية، وانما في عالم معزول. اتصالهم المباشر بالوطن الأم (وغالباً من شبه القارة الهندية) مقطوع أو شبه مقطوع. لا يقرأون الصحف الانكليزية، ومرتبطون عاطفياً بجذورهم عن طريق أفلام الفيديو الهابطة المستوى. أما مصدر إلهامهم فهم أئمة المساجد، الواقعون تحت تأثير عناصر معينة تعمل لحساب القوى والدول الأجنبية التي تتنافس على قلوب المسلمين حول العالم. فدول مثل المملكة العربية السعودية وليبيا وإيران وباكستان وتركيا والهند تنفق ببذخ على مؤسسات اسلامية تابعة لها في بريطانيا. ومن غير المنطقي أن نتوقع من هذه المؤسسات أن تفصل في أمور الاسلام أو تفسر أحكامه بشكل يخالف منظور ومصالح القوى التي تدفع أجرها»[٥٤].

في الواقع يعرف دارسو أحوال الجاليات الاسلامية في الغرب والمطلعون جيداً على شؤونها وشجونها ومشكلاتها أن هذا النوع من القادة كثيراً ما يلجأ الى التصريحات النارية، المنافقة والفارغة في وقت واحد، بغرض استفزاز المجتمع المحيط «بالجيتووات» الاسلامية عمداً مما يعمل على تعزيز سيطرة هؤلاء القادة على أهل الجيتو وتعميق عزلتهم وغربتهم مما يعمل بدوره على تقوية هذا الصنف من الأبارتايد الطوعي والسهل وغير الرسمي الذي تعمل السلطات الحاكمة بدورها أيضاً على تثبيت دعائمه بالتعاون الضمني والمفتوح مع القادة الاسلاميين المحليين وبالتفاهم المصلحي الموضوعي والذاتي معهم. اشتهر بهذا النوع من التصريحات التهديدية التهويلية الجوفاء في بريطانيا كليم صدقي رئيس المؤسسة الاسلامية (تمويل إيراني) وشابير أختار ـ مجلس

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

المساجد في برادفورد (تمويل سعودي) ـ الذي أعلن ما ترجمته التالي:

«على المسلمين الذين يجدون أن الحياة في المملكة المتحدة لا تطاق بسبب تلوثها بفيروس سلمان رشدي أن يفكروا جدياً ببدائل اسلامية مثل الهجرة الى دار الاسلام أو إعلان الجهاد على دار الحرب (حيث يعيشون)... ولما كان الله معنا فإننا لا نشكل مجرد أقلية أبداً بخاصة أن انكلترا ـ مثلها مثل أي شيء آخر ـ هي ملك لله. أما في ما يتعلق بالهجرة فعلى غير المسلمين أن يتذكروا جيداً أنه في آخر مرة كانت هناك هجرة فإن مشروعاً اسلامياً إيمانياً سلطوياً موحداً يوحد بين الايمان والقوة انتشر بسرعة خارقة على شكل أكثر الفتوحات ديمومة وسرعة في التاريخ العسكري المدون»[٥٥].

أما رئيس مؤسسة الثقافة الاسلامية في باريس (تمويل إيراني) فقد صرح بما يلي:

«استناداً الى الأهمية التي يتمتع بها السكان العرب الآن في فرنسا والى نفوذ الاسلام في البلاد بامكاننا القول ان فرنسا غدت الآن جزءاً من الأمة الاسلامية وخلال سنوات قليلة ستصبح باريس عاصمة الاسلام تماماً كما كانتها بغداد والقاهرة في أزمنة أخرى».

وفي تورنتو، كندا، أعلن زميل لهم:

«نريد فرض الشريعة الاسلامية ولا تهمنا شرائع العالم الأخرى»[٥٦].

مع ذلك، وعلى الرغم من التحالفات المذكورة، فان أجواء الجاليات

---

(٥٥) انظر ملف رشدي، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

(٥٦) انظر: Daniel Pipes, **The Rushdie Affair** (New York, NY, Birch Lane Press Books, 1990), pp. 218-219.

الاسلامية في الغرب ليست كلها تعصباً وانغلاقاً وخضوعاً لعقلية «الجيتو» وذهنية المنتفعين من استمراره. على سبيل المثال أعطى استفتاء للرأي العام المسلم في فرنسا بخصوص قضية سلمان رشدي النتائج التالية: وافق ٩٪ فقط على فتوى الخميني بقتل الكاتب. اكتفى ٤٧٪ بمجرد منع الكتاب. قبل ٢٥٪ بحق رشدي في نشر رواياته وآرائه مهما كانت. أعلن ١٩٪ بأنه ليس لديهم أي رأي خاص في قضية رشدي[٥٧].

اتهم رشدي بالتحامل الشديد في روايته على جاليات المهاجرين الآسيويين (الهند، باكستان، بانغلادش) في بريطانيا عموماً وفي لندن تحديداً بتقديم صورة هزلية وقبيحة عنهم وعن حياتهم وسلوكهم وعاداتهم الخ. إلّا أن التدقيق في «الآيات الشيطانية» يبين أن المسألة ليست بهذه البساطة وأن رشدي الأديب الملتزم ليس بهذه السذاجة. أولاً، تطرح الرواية، على طريقتها الخاصة طبعاً، المسائل الجوهرية والأسئلة المصيرية الكبيرة حول كل ما يتعلق بوضع الجاليات المذكورة ومستقبلها وعلاقاتها فيما بينها وبالمجتمع المحيط. على سبيل المثال، ما هو مستقبل الجيتو الآسيوي؟ أو هل له مستقبل؟ ألا يضع الانغلاق الديني التزمتي، الذي يزداد اشتداداً وعنفاً، الجيتووات الاسلامية في طريق مسدودة تماماً إن لم يكن على طريق تدمير الذات والحكم عليها بالتخلف الأبدي؟ ما هي طبيعة العلاقات بين الآباء والأبناء والأحفاد داخل الجيتو وخارجه؟ كيف تتعامل الأقليات الملونة مع بعضها البعض؟ لماذا العنصرية والفوقية والتعالي بين ضحايا العنصرية أنفسهم وفيما بينهم؟ لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن لدى رشدي الأجوبة الجاهزة أو أن روايته مكرسة لتقديم الحلول والوصفات والنصائح أو ما شابهها. المهم هنا هو أن القارىء الجاد

(٥٧) أنظر مجلة **النوفيل أوبزرفاتور** الفرنسية، ٢٣/٣/١٩٨٩.

لروايته لا يمكن أن يخرج منها إلا بحساسية أرقى في اقترابه من هذه المسائل كلها وبمنظور أكثر تعقيداً ورهافة في رؤية تفاصيلها ودقائقها وبفهم أعمق لطبيعة المعضلة وخصائصها وحركيتها.

ثانياً، يتناول هجاء رشدي الساخر شريحة اجتماعية ـ طبقية محددة ونماذج حقيرة معينة في أوساط هذه الجاليات وليس الجاليات كلها دون تمييز أو تدقيق. بعبارة أخرى يوجه رشدي سهامه النقدية الساخرة الى البورجوازية الآسيوية الاسلامية الصغيرة في برادفورد ولندن بسبب تكالبها على جمع المال مهما كان الثمن وعلى التسلق الاجتماعي مهما كان عدد الضحايا تحت الأقدام. يعرض علينا رشدي المأساة المضحكة المبكية (وشر البلية ما يضحك) لهذه الشريحة التي لا هم لها إلّا استغلال الأضعف منها من المهاجرين والملونين لأنها خاضعة هي بدورها الى استغلال بشع من جانب من هم أقوى منها؛ ولا شاغل لها إلّا الحفاظ على واجهة شخصيتها وصورتها الخارجية لأنها فقدت كل تماسك داخلي وكل قوة ذاتية حقيقية؛ ولا مكانة لها إلّا عبر ممارسة الاهانة العنصرية على الأفقر منها لأنها تعاني من المهانة العنصرية لمن هم أغنى منها؛ ولا حلم عندها إلّا الصعود المالي والتسلق الاجتماعي لأنها تصطدم دوماً بالحواجز الطبقية المتينة والعوائق الاجتماعية المنيعة للمجتمع الانكليزي المحيط. يستحضر رشدي هنا صورة «جمعة»، خادم روبنسون كروزو الأسود بعد استعمار الأخير الجزيرة المهجورة وتعميرها، في إدانة مزدوجة لهذه الشريحة الاجتماعية ولأسيادها.. ينعت رشدي لندن والحال التي آلت اليها بـ:

> «مدينة روبنسون كروزو المعزولة على جزيرة ماضيها وهي تحاول الحفاظ على المظاهر بالاعتماد على طبقة جمعة السفلى من البشر»[٥٨].

(٥٨) الآيات الشيطانية، ص ٤٣٩.

أي يتركز هجوم رشدي تحديداً على شر «الحلفاء» الآسيويين في عملية استغلال طبقة «جمعة السفلى» في المجتمع الانكليزي وليس على الطبقــة نفسها. هذا واضح من تهكمه على الشكوى المريرة والدائمة لأهل الشريحة الحليفة من المجتمع الانكليزي الأبيض لأنه لا يتورع عن اقحامهم في خانة واحدة مع الأجناس المنحطة الأخـرى مثـل الزنـوج والسود والأفارقة واليهود وأشباههم! في المقابل تعمل رواية رشدي أيضاً على تبديد مجموعة الأوهام التي ينسجها الملونون والمضطهدون عن أنفسهم في هذا الجو المعادي، وتعـريـة الصـور الزائفة التي يرسمونها عن وضعهم ومحيطهم الأكبـر في محـاولات عقيمـة وعبثية منهم للرد على الصور التي يرسمها المجتمع العنصري الأبيض لهم وعنهم. بعبارة أخرى إن الرد الجدي والمجدي على العنصرية في المدى البعيد ليس، بالتأكيد، الانغماس في عنصرية معكوسة تعيد انتاج أوهام العنصرية الأولى وشرورها. أي يجب ألا تتحوَّل حقيقة المضطهَد، عند رشدي، الى اضطهاد للحقيقة.

ثالثـاً، فيمـا يلي عينة من النماذج الحقيرة التي يتناولها رشدي بالهجـاء والتقـريـع والسخرية في «الآيات الشيطانية»: **المحامي حنيف جونسون**:

> «المتمكِّن تمـامـاً من الألسن المهمـة جميعـاً: اللسـان العلم اجتماعي والاشتراكي والراديكالي ـ الأسود والـ ضد ـ ضد ـ ضد ـ عنصري والديماغوجي والخطابي والوعظي، أي مفردات قاموس السلطة كلها»[٥٩].

جون مَسلمة (مسيلمة الكذاب) الذي يتبجح قائلاً:

> «بلكنته الأوكسفوردية المُدوزَنة جيداً: لقد أعطيت نفسي حقها

(٥٩) **الآيات الشيطانية**، ص ٢٨١.

ونجحت يا سيدي. في الواقع، نجحت نجاحاً استثنائياً بالنسبة لرجل أسمر مثلي. وبحركة صغيرة ولكن بليغة من يده السميكة أشار الى غلاء ملابسه الفاخرة: البذلة المفصلة حسب الطلب...، الساعة الذهبية مع حليتها وسلسلتها، الحذاء الايطالي، ربطة العنق الحريرية المشربة، الأزرار المرصعة لكُمَّيه الأبيضين المكويين بالنشاء. وفوق زي الميلورد الانكليزي هذا انتصب رأس ذو حجم مروع... الخ»[٦٠].

بيلي بطوطة، البلاي بوي الباكستاني والنصاب:

«المولع بالنساء البيضاوات من ذوات الأثداء الهائلة والأرداف الممتلئة واللواتي كان يعاملهن معاملة سيئة... ويكافئهن بسخاء»[٦١].

ويسكي سيزوديا، المنتج السينمائي الهندي و: «أكثر الناس فصاحة لسان وزلاقة في الكار». وبعد انتقال ويسكي من «منازل المال الجاهز في بومباي» الى شقق في لندن ونيويورك أخذ يحتفظ بـ«جوائز الأوسكار في مراحيضه» ويحمل في جزدانه «صورة لمنتج كونغ فوي في هونغ كونغ رام رام شو، بطله المفترض، والذي لم يكن قادراً تماماً على لفظ اسمه»[٦٢].

تبقى نقطة أخيرة بالنسبة لموقف السلطات الايرانية الاسلامية من رشدي وأدبه وروايته الممنوعة قبل اقحام ذلك كله في الصراع المذكور بين آية الله العظمى وخادم الحرمين (بالاضافة، طبعاً، الى الصراع الداخلي الذي كان دائراً وقتها بين أجهزة السلطة نفسها كما بين القوى السياسية المختلفة داخل المؤسسة الدينية الحاكمة

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

والمجتمع الايراني عموماً). قامت الوزارة المختصة بشؤون النشر في طهران الاسلامية بترجمة روايتي «أطفال منتصف الليل» و«العار» الى الفارسية ووزعتهما على نطاق واسع. وكما في كثير من بلدان العالم الثالث الأخرى، لاقت الروايتان انتشاراً واسعاً في إيران واهتماماً كبيراً من جانب القراء والأدباء والنقاد المحليين (بمن فيهم الملّاوات طبعاً). في الواقع منحت اللجنة الوزارية العليا في البلاد أعلى جائزة (جائزة الدولة المرصودة لترجمات الأعمال الأجنبية الى الفارسي) الى رواية «العار». وفي شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨ جرت مراجعة معقولة لرواية «الآيات الشيطانية» في الصحافة الايرانية كما نشرت صحيفة «كيهان» (وهي تعادل «الأهرام» هناك) في الشهر التالي مقالاً عن أدب رشدي امتدحت فيه روايتيه الأوليين ونقدت نقداً شديداً «الآيات الشيطانية» لكن دون أي تحريض أو تهويش أو استفزاز[٦٣].

أتيت على ذكر هذه الوقائع لأنه فات النقاد في الغرب والشرق ان الموضوعات الدينية الاسلامية التي ثار السخط على رشدي بسبب تناوله الساخر لها في «الآيات الشيطانية» وردت الاشارات الكثيرة اليها كلها تقريباً في روايتيه الأوليين وبمقدار مساو تماماً من التهكم والسخرية والاستهزاء. وسأضرب ثلاثة أمثلة سريعة، فيما يلي، محيلاً القارىء الى النص الأصلي لـ«أطفال منتصف الليل» و«العار» لأن الترجمة العربية[٦٤] بليدة جداً أسلوبياً ولا تحاول على الاطلاق التقاط لهجة التعريض والهجاء الساخر التي يتميز بها أدب رشدي بخاصة عند تعرضه للموضوعات الدينية (من اسلامية

---

(٦٣) راجع الترجمة الانكليزية لمقال «كيهان» في كتاب **ملف رشدي**، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ١٧ ـ ١٨. كذلك **كيهان الثقافي**، عدد ٩/١٢/١٩٨٨.

(٦٤) **اطفال منتصف الليل**، ترجمة عبدالكريم ناصيف، ٢ ج (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٥)، **والعار**، ترجمة عبدالكريم ناصيف، (دمشق: مكتب الخدمات الطباعية بدمشق، ١٩٨٥).

وهندوسية وبوذية ومسيحية الخ). في الواقع تحذف الترجمة ببساطة ودون أي إحراج العبارات «الحساسة» و«المزعجة» اسلامياً أو التي يمكن أن تثير المتاعب دينياً دون أن تنبه القارىء الى ذلك[٦٥].

من أبرز الموضوعات التي أثارت الحنق والغضب على رشدي و«الآيات الشيطانية» تسميته إحدى شخصيات الرواية بـ«ماهوند» (وربما الأدق عربياً ماحوند) وهو اسم أوروبي قروسطي قدحي للنبي محمد، أضف الى ذلك الطريقة الفكاهية المستخفة (أو هكذا تبدو على السطح) التي تناولت بها الرواية علاقة الملاك جبريل بالنبي نفسه (مشكلة الوحي والنبوة الخ). الآن، يجد القارىء هذا كله على الصفحة ١٦٣ من النص الأصلي لرواية «أطفال منتصف الليل» متناولاً بالطريقة الساخرة ذاتها مع ذكر اسم ماحوند وعلاقته بالملاك جبريل الخ الخ. كذلك يجد القارىء في الرواية نفسها اشارات متميزة الى اللّات والله (وعلاقة اسم اللات لغوياً واشتقاقياً باسم الله) والكعبة والحجر الأسود ومسألة جمع القرآن بعد وفاة النبي والمشكلات المعقدة والمتفجرة التي ترتبت عليها وما اليه من قضايا ومسائل تناولها رشدي فيما بعد مطولاً في «الآيات الشيطانية»[٦٦]. مثال آخر نجده في رواية «العار» حيث يهجو رشدي هجاء ساخراً مرّاً جماعة تطبيق الشريعة الاسلامية ونفاقهم بسبب من اختزالهم الشريعة الى قانون العقوبات وتحويلها الى أداة قمع اضافية لا أكثر بيد الديكتاتوريات العسكرية الحاكمة في الباكستان[٦٧]. بعبارة أخرى، لا جديد حقاً في «الآيات الشيطانية» سوى التوسيع والتطويل

---

(٦٥) قارن، على سبيل المثال، بين الصفحة ١٦٣ من النص الانكليزي الأصلي لرواية **أطفال منتصف الليل** وبين الصفحات ٣٣٧ ـ ٣٣٩ من الجزء الأول من ترجمتها العربية.

(٦٦) أنظر الصفحتين ٨٣ و٢٩٢ من النص الأصلي للرواية.

(٦٧) أنظر الصفحة ٢٤٥ من النص الأصلي للرواية.

والتركيز مما يعني بدوره إما أن الملّاوات في إيران لم يقرأوا جيداً الأدب الذي امتدحوه ومنحوه الجائزة وحكموا على مبدعه بالاعدام أو ان المترجمين الذين احتفى بهم الملّاوات أنفسهم قدموا الى قرّائهم ترجمات معقمة ومزورة جيداً!

■ المشكلة الرابعة

تكمن المشكلة الرابعة في أن أحداً من النقاد العرب لم يحترم عقل قرائه بإعطائهم فكرة أولية عما يفعله رشدي في «الآيات الشيطانية» قبل أن ينهال على الرواية ومؤلفها بالشتم والقدح والذم والاتهام مما يعني سلب القارىء حقه البدائي في أن يكوِّن حُكماً أولياً بنفسه ولنفسه حول مشروع رشدي الأدبي وحول ما ينسبه له نقادنا من ذنوب لا تغتفر وجرائم تستحق الاعدام(٦٨). أي نصّب هؤلاء النقاد أنفسهم أوصياء على القارىء دون أن يقرأوا! لنبدأ بالآيات الشيطانية نفسها أو ما يسمى عادة في المناقشات التراثية ـ الدينية «بحديث أو رواية الغرانيق» لأنه ما من ناقد من نقاد رشدي إلّا ونعته بأبشع النعوت بسببها وبسبب استخدامه لها في متن روايته وفي عنوانها. واحتراماً مني لعقل القارىء أقدم له، أولاً، نص حديث الغرانيق الأساسي وبكامله كما ورد في تاريخ الطبري ليكون على بينة ـ على أقل تعديل ـ من المسألة التي تناقش بهذه الحدة وتوزع بسببها الاتهامات المميتة:

> «فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم حريصاً على صلاح قومه، محباً مقاربتهم بما وجد اليه السبيل، قد ذكر أنه تمنّى السبيل الى مقاربتهم، فكان من أمره في ذلك ما حدّثنا ابن حميد، قال: حدّثنا سلمة، قال: حدّثني محمد بن اسحاق... قال: لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تولّيَ قومه عنه،

---

(٦٨) الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو كتاب الآيات الشيطانية بين القلم والسيف المشار إليه سابقاً.

وشقّ عليه ما يرى من مباعدتهم ما جاءهم به من الله، تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسرّه مع حبّه قومه، وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلظ عليه من أمرهم؛ حتى حدّث بذلك نفسه، وتمنّاه وأحبّه، فأنزل الله عزّ وجلّ: «والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى»، فلما انتهى الى قوله: «أفرأيتم اللاّت والعزّى. ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه، ويتمنى أن يأتي به قومه: «تلك الغرانيق العلا، وان شفاعتهن لترتجى»؛ فلما سمعت ذلك قريش فرحوا، وسرّهم وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم، فأصاخوا له ـ والمؤمنون مصدّقون نبيّهم فما جاءهم به عن ربهم، ولا يتهمونه على خطأ ولا وهم ولا زلل ـ فلما انتهى الى السجدة منها وختم السورة سجد فيها، فسجد المسلمون بسجود نبيّهم، تصديقاً لما جاء به، واتباعاً لأمره، وسجد من في المسجد من المشركين من قريش وغيرهم، لما سمعوا من ذكر آلهتهم، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا كافر إلاّ سجد، الاّ الوليد بن المغيرة، فانه كان شيخاً كبيراً، فلم يستطع السجود، فأخذ بيده حفنة من البطحاء فسجد عليها، ثم تفرّق الناس من المسجد، وخرجت قريش، وقد سرّهم ما سمعوا من ذكر آلهتهم، يقولون: قد ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر، قد زعم فيما يتلو: «انها الغرانيق العلا، وان شفاعتهن ترتضى» وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقيل: أسلمت قريش، فنهض منهم رجال، وتخلّف آخرون، وأتى جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا محمد، ماذا صنعت! لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله عزّ وجلّ، وقلت ما لم يقل لك! فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كثيراً، فأنزل الله عزّ وجلّ ـ وكان به رحيما ـ يعزّيه ويخفّض عليه الأمر، ويخبره أنه لم يك قبله نبيّ ولا رسول تمنّى كما تمنّى، ولا أحبّ كما أحبّ الا والشيطان قد ألقى في أمنيّته، كما ألقى على لسانه صلى الله عليه وسلم، فنسخ الله

ما ألقى الشيطان وأحكم آياته؛ أي فانما أنت كبعض الأنبياء والرّسل، فأنزل الله عزّ وجلّ: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم»، فأذهب الله عزّ وجلّ عن نبيه الحزن، وآمنه من الذي كان يخاف، ونسخ ما ألقى الشيطان على لسانه من ذكر آلهتهم: «انها الغرانيق العلا وانّ شفاعتهن ترتضى»، بقول الله عزّ وجلّ حين ذكر اللّات والعزّى ومناة الثالثة الأخرى: «ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذاً قسمة ضيزى» أي عوجاء، «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم» ـ الى قوله ـ «لمن يشاء ويرضى»، أي فكيف تنفع شفاعة آلهتكم عنده!

فلما جاء من الله ما نسخ ما كان الشيطان ألقى على لسان نبيّه، قالت قريش: ندم محمد على ما ذكر من منزلة آلهتكم عند الله، فغيّر ذلك وجاء بغيره؛ وكان ذانك الحرفان اللّذان ألقى الشيطان على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وقعا في فم كل مشرك، فازدادوا شرّاً الى ما كانوا عليه، وشدّة على من أسلم واتّبع رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم، وأقبل أولئك النّفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين خرجوا من أرض الحبشة لما بلغهم من اسلام أهل مكة حين سجدوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ حتى إذا دنوا من مكة، بلغهم أنّ الذي كانوا تحدثوا به من اسلام أهل مكة كان باطلاً، فلم يدخل منهم أحد إلا بجوار، أو مستخفياً...»[٦٩].

ويفصل الطبري حادثة تأنيب جبريل النبي على ما فعله وقاله وتصحيحه له على النحو التالي:

«فلما أمسى (أي النبي محمد) أتاه جبرئيل عليه السلام،

---

(٦٩) **تاريخ الطبري**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، (مصر: دار المعارف، ١٩٦١) ج ٢، ص ٣٣٨ ـ ٣٤٠.

فعرض عليه السورة، فلما بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه، قال: ما جئتك بهاتين! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: افتريت على الله، وقلت على الله ما لم يقل، فأوحى الله اليه: «وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا اليك لتفتري علينا غيره» الى قوله: «ثم لا تجد لك علينا نصيرا»؛ فما زال مغموماً مهموماً، حتى نزلت: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي» الى قوله: «والله عليم حكيم». قال: فسمع من كان بأرض الحبشة من المهاجرين انّ أهل مكة قد أسلموا كلهم، فرجعوا الى عشائرهم، وقالوا: هم أحبّ الينا، فوجدوا القوم قد ارتكسوا حين نسخ الله ما ألقى الشيطان...»(٧٠).

بعد التمعن برواية الطبري أدعو القارىء الى مراجعة الصفحات ١٠٤ ـ ١٢٦ من رواية رشدي (بالانكليزية) أو الصفحات ١٧٥ ـ ٢٠٥ من كتاب «الآيات الشيطانية بين القلم والسيف» بالعربية (حيث يجد تلخيصاً وافياً لرواية رشدي مع ترجمة لفقرات مطولة من المقاطع المعنية) ويحكم بعدها بنفسه على صدق الأطروحة التالية ودقتها: رفع رشدي رواية الطبري على علّاتها وبتفاصيلها، وحوّلها الى أدب روائي رفيع باعادة صياغتها صياغة درامية تشخيصية حوارية قوية ومؤثرة. لم يفعل رشدي أكثر من ذلك أبداً. واضح أن قصة الطبري مليئة بالعناصر الدرامية الخام مثل: صراع النبي مع نفسه بالنسبة لولائه الأولي لأهله وعشيرته ومدينته من ناحية ولمتطلبات دعوته الكبرى التي كانت تصطدم اصطداماً مباشراً وعنيفاً بالولاء الأول، من ناحية ثانية. تدخّل الشيطان في هذا الصراع الداخلي لترجيح الولاء الأول على الدعوة ومتطلباتها. تدخّل جبريل لاعادة التوازن بالغاء ما حققه الشيطان ثم ترجيحه الدعوة على الولاء العشائري الأصلي. أهمية المكسب الكبير الذي

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

ربحته الدعوة الجديدة، دون صراع أو إراقة دماء، بانضمام قريش كلها الى الاسلام نتيجة النطق بالآيتين المذكورتين، أي تحقق الهدف المباشر الذي كان يجاهد النبي من أجله ويعمل. خطورة النتائج المترتبة على سحب الآيتين من التداول والغائهما بالنسبة للمسلمين وبالنسبة لصراعهم مع خصومهم (الاضطرار الى الهجرة من مكة الى المدينة). شك جبريل بأن خطأ ما قد وقع في آيات التنزيل وطلبه الى النبي إعادة تسميع السورة بأكملها عليه ليتأكد من سلامة ما نطق به من وحي. توبيخ جبريل للنبي على ما صدر عنه مضافاً اليه تعديل التنزيل وتصحيحه. طرح السؤال عمّا إذا كان ذلك كله قد تم بإرادة الله وعلمه أم لا؟ فإذا كان الجواب بالايجاب ما الحكمة في ذلك؟ وإذا كان بالنفي فهل هذا ممكن وجائز؟ الى آخره الى آخره.

تنطوي سورة النجم كذلك ـ وهي محور رواية الطبري ـ على لحظة دراميـة خاصـة تتلخص في النزاع العنيف الذي كان يتفاعل في أعماق النبي نتيجة شكوكه المتكررة في أن يكون الوحي الذي يتراءى له ليس أكثر من خيالات وأوهام وتصورات نابعة من صميم نفسه (أي من عقله الباطن ولا وعيه، مثلاً، كما نقول بلغتنا العلمية الحديثة). من هنا تأكيد السورة أن النبي «ما ينطق عن الهوى» وتصويرها الشهير والرائع لجبريل كواقعة حقيقية على النحو التالي: «وهو بالأفق الأعلى»، «ثم دنا فتدلى»، «فكان قاب قوسين أو أدنى»، «فأوحى الى عبده ما أوحى». ويعيد رشدي صياغة هذه اللحظة الدرامية داخلياً على شكل صراع روحي عنيف يستولي على النبي ويعذبه وجودياً ويؤرقه نفسياً ويمتحن طاقاته كلها انسانياً، بخاصة أن احتمال تدخل الشيطان في العملية كلها يبقى قائماً ووارداً على الدوام وهذا هو موضوع رواية الطبري[٧١]. أما خارجياً

(٧١) انظر: الآيات الشيطانية، ص ١١٠ ـ ١١١ (الأصل الانكليزي).

فتأخذ اللحظة ذاتها، في رواية رشدي، شكل جولة مصارعة رمزية، تستمر أسابيع، بين النبي وجبريل ينتصر فيها الأخير مجيباً على أسئلة نابعة من أعماق محمد ذاته وهي أسئلة كان قد طرحها على جبريل وعلى نفسه أيضاً. هنا تضيع الفواصل والحدود بين النفس والآخر، بين الداخل والخارج، بين العمق والسطح وبين الملاك والشيطان على اعتبار أن الأخير أوحى (أو وسوس) هو الآخر الى محمد بالآيتين المعنيتين (وفقاً لما جاء عند الطبري). لهذا تبدو اجابات جبريل في رواية رشدي وكأنها صوت النبي محمد الآخر وهو يحاور نفسه ويحاور ملاكه في اللحظة ذاتها[٧٢]. بعبارة أخرى يصور رشدي الوحي في هذه الحادثة وكأنه قوة داخلية عميقة لا تقاوَم تغلب النبي على نفسه وأمره وتخرج منه وتبتعد عنه، دون أن تفقد سيطرتها عليه، لتتموضع وتنقلب عليه على صورة شيء ما «ذو مرّة فاستوى»، «وهو بالأفق الأعلى»، «ثم دنا فتدلى»، «فكان قاب قوسين أو أدنى». أضف الى ذلك أن رشدي لا يعمل في الفراغ حين يلجأ الى رمز المصارعة للتعبير عن تصوراته والايحاء بمعانيه. تفيد المصارعة في هذا السياق، أولاً، التسامي معنوياً بالانتصار بحيث لا يعود ينطوي على أذى للخصم أو ضرر به. لذا يمكن للصراع أن يكون وجودياً بمعنى ما (كما هو في رواية رشدي) دون أن يكون صراعاً على الوجود. وثانياً، بأن الذي يجمع بين الطرفين المتصارعين يبقى أهم وأقوى وأعمق من التعارض والخصام بينهما. لهذا تنتهي حفلة المصارعة دوماً بالتصالح بين الخصمين بعد امتحان كل واحد منهما للآخر وتقديره لمعدنه وجوهره. لهذا نجد مشاهد المصارعة (بهذا المعنى وغيره) منقوشة على جدران أقدم القبور الفرعونية في مصر وواردة في أساطير العالم القديم وكتبه المقدسة وملاحمه بما فيها ملاحم الهند السنسكريتية الكلاسيكية (ولا

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

ننسَ أن سلمان رشدي هندي) وملحمة «جلجامش» حيث انتهت المصارعة بين جلجامش نفسه وأنكيدو بانعقاد أواصر صداقة أبدية بينهما، والتوراة حيث تصارع يعقوب في «سفر التكوين» مع الله حتى طلوع الفجر، و«الالياذة» حيث المشهد الشهير لحفلة المصارعة الهائلة بين البطلين عوليس وأجاكس. كما نبهني الصديق ممدوح عدوان الى أهمية الدور الرمزي الذي تقوم به المصارعة في أدب الروائي اليوناني الكبير نيكوس كازانتساكيس بخاصة في عمليات إعادة صياغة المادة التراثية المتوفرة روائياً واستخدام مغازيها ومعانيها ورموزها أدبياً. يعيد كازانتساكيس الصياغة، على حد تعبير ممدوح، «برفع كلفة يونانية عريقة مع الله والملائكة والأنبياء». مثلاً:

> «أما تزال تتصارع مع الشيطان يا أب مكاريوس؟»
> «ليس بعد يا بني. لقد شخت الآن. وهو الآخر قد شاخ معي. لم تعد لديه القوة. انني أتصارع مع الله».
> «مع الله! هتفت مندهشاً: (وهل تأمل أن تنتصر؟)».
> «إنني آمل أن أُهزَم يا بني. ما تزال عظامي معي وهي التي تستمر في المقاومة»[٧٣].

وبالفعل فقد هُزم ماحوند في مصارعته مع الملاك في «الآيات الشيطانية». على الرغم من أن رشدي لم يخترع شيئاً من عنده أو يختلق أية «وقائع» من خياله بالنسبة الى حديث الغرانيق فقد اتهمه النقاد العرب بالكذب والتشويه والتحريف والتزييف والدس وما اليه في حين كان الأجدر بهم توجيه هذه الشتائم والاتهامات كلها الى الطبري وبقية المؤرخين والرواة المسلمين (الزمخشري مثلاً) الذين أوردوا الحديث وحفظوه لنا وفصّلوا فيه. بعبارة أخرى

(٧٣) **تقرير إلى غريكو**، ترجمة ممدوح عدوان، (بيروت: دار ابن رشد للنشر، ١٩٨٠). ص ٢٢٣.

يتعامل هؤلاء النقاد مع رشدي بفجاجة بدائية لا تصدق حين يحاكمونه محاكمة محقق النصوص وخبير المخطوطات وينتقدونه نقد المؤرخ الذي أخفق في التحقق من صدق الروايات التي يستخدمها ويندددون به تنديد الفقيه الذي لم يمتحن سلامة العقائد التي يشرحها ويقدمها للناس، بدلاً من التعامل معه كأديب يستوحي قصص التراث ويستعمل الفولكلور ويستلهم الحكايات الشعبية لأغراضه الفنية والابداعية والأدبية. أوليس هذا ما فعله الأدب والأدباء دوماً منذ جلجامش وسفر أيوب وهوميروس وامرىء القيس الى توفيق الحكيم وسلمان رشدي مروراً «بألف ليلة وليلة»؟ معروف أن توفيق الحكيم، مثلاً، رفع موّالاً شعبياً مصرياً يقول:

يا طالع الشجرة هات لي معك بقرة
تحلب وتسقيني بالملعقة الصيني

إلى مصاف الأدب الرفيع في مسرحية «يا طالع الشجرة». أوليس من الخبل والغباء اتهام الحكيم بالتشويه والتزييف بالخروج على المنطق والعقل لأن الحقائق العلمية الثابتة تبين أن البقر لا ينبت على الأشجار ولأن التجربة التاريخية العتيدة تبرهن أن أحلام الفقراء لا يمكن أن ترقى الى مستوى الخزف الصيني الفاخر غالي الثمن وخفيف الحمل؟

أثار النقاد ضجة ما بعدها ضجة بسبب انتقاء رشدي اسم «ماهوند أو ماحوند» المسيحي القروسطي التحقيري لاطلاقه على شخصية النبي محمد في روايته. لو رجع النقاد الى صفحة ٩٣ من الرواية لوجدوا أن السبب في ذلك لا علاقة له بتخيلاتهم المريضة وأوهامهم السقيمة. كثيراً ما يحدث أن يطلق عدو قوي على عدوه الأضعف اسماً قدحياً أو يصفه بصفة تحقيرية خسيسة، كما انه كثيراً ما يحدث أن يتبنى الطرف الأضعف، في غمرة الصراع مع الأقوى، هذا الاسم أو هذا الوصف عامداً متعمداً على سبيل تأكيد

الذات. أي بدلاً من أن يَحط الاسم أو الوصف التحقيري من قدر المسمّى يعمل المسمّى على رفع شأن الاسم (أو الوصف) وتحويله الى ميزة عالية وخصلة حميدة والى موقع قوة جديد. حين ينعت المستعمر الأوروبي الأبيض الانسان الافريقي الأسود بالسواد يرد الافريقي قائلاً متمرداً: «نعم أنا أسود وفخور بالسواد لأن السواد جميل ورائع الخ». وحين يستخدم المحتل الاسرائيلي عبارة «عربي» كمرادف لكل ما هو منحط وخسيس ومشوه يرد العربي قائلاً ثائراً: «سجل أنا عربي». بهذا المعنى وبهذه الروح تبنى النبي عامداً متعمداً في رواية رشدي اسم ماحوند الذي أطلقه عليه الأعداء فتحول الوصف بذلك الى شيء آخر تماماً، أي الى عكس ما كان مقصوداً به من اهانة وتحقير من جانب الخصوم والأعداء. بعبارة أخرى يلجأ الضعفاء والمضطهدون في صراعهم مع العدو الأقوى ـ قريش والمشركين في المقطع ذاته من الرواية ـ الى ما يسميه رشدي بفعل «قلب الاهانات الى مصادر قوة» و«التفاخر بالأسماء التي أطلقت عليهم تحقيراً»[٧٤]. في الواقع، تستعير رواية رشدي الكثير من لغة الأقليات السوداء في المجتمعات الغربية ومن لهجاتها وعباراتها لأنها (أي الأقليات) اتقنت أكثر من غيرها بكثير لعبة قلب الاهانات الموجهة اليها من المجتمع المحيط الى مصادر قوة واعتزاز وتأكيد للذات محولة ذلك كله الى فن شعبي قائم بذاته بطقوسه وتقاليده وأسراره وموسيقاه وأغانيه وأشعاره الخ. لذا حين يرتدي الشباب الأسود في لندن الأقنعة القبيحة أو المرعبة أو الفاحشة أو المشوهة أو الهازلة في رواية رشدي ندرك بسرعة انهم لا يرتدون الاّ مجموعة الصفات والخصائص التي ينسبها اليهم المجتمع الأبيض بحيث يقلبونها الى مصادر قوة تخيف مضطهديهم وترعبهم وتشوه حياتهم وتقبّحها. وحين يتحول صلاح

(٧٤) رواية الآيات الشيطانية، ص ٩٣.

الدين شامشا (وغيره من الملونين) الى وحش شيطاني بشع ومنفّر في «الآيـات الشيـطانية» ندرك بسرعة أن التحول لا يرمز الاّ الى النظرة العنصرية الحقيقية التي تنظر بها اليه (كنوع وليس كفرد فحسب) البيئة البيضاء المحيطة(٧٥).

على صعيد آخر توجد في التراث روايات تشير، على ما يبدو، الى أن محمداً لم يكن اسم النبي الأصلي أو الأول بل ظهر الاسم في سياق الاهـانـات التي كانت توجهها اليه قريش مسمية اياه «مذمماً». وهناك حديث رفعه البخاري الى أبي هريرة عن النبي مباشرة يقول:

«يا عباد الله انظروا كيف يصرف الله عني شتم قريش ولعنهم: يشتمون مذمماً ويلعنون مذمماً وأنا محمد»(٧٦).

أي سجـل أنـا محمد. وتذكر رواية أخرى أن عبدالله بن الزبير سمى محمـداً ابن الحنفية «مذمماً» لرفض الأخير مبايعته سنة ٦٦ هـ(٧٧). كذلك وردت الإشـارة التالية في «السيرة الحلبية» إلى مسألة تسمية النبي:

«وفي الامتاع لما مات قُثَم بن عبدالمطلب قبل مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم بثلاث سنين وجد عليه وجداً شديداً فلما ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم سماه قُثَم حتى أخبرته أمه آمنة انها رأت في منامها ان تسميه محمداً فسماه محمداً...»(*).

---

(٧٥) أنظر موقف الأصوات السوداء في الدفاع عن رشدي وروايته، **ملف رشدي**، ص ١١٣ ـ ١١٤. مرجع مشار إليه سابقاً.

(٧٦) انـظر كتـاب الدكتور سليمان بشير، **مقدمة في التاريخ الآخر: نحو قراءة جديدة للرواية الاسلامية**، (القدس، ١٩٨٤)، ص ١٦٣.

(٧٧) المصدر نفسه.

(*) **«إنسان العيون في سيرة الأمين والمأمون: المعروفة بالسيرة الحلبية»**، تأليف علي بن برهـان الدين الحلبي الشافعي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، القاهرة، ج ١ (تاريخ النشر غير مذكور)، أنظر «باب تسميته صلى الله عليه وسلم محمداً وأحمد»، وص ٩٥.

وأميل الى الاعتقاد أن سلمان رشدي (المطلع اطلاعاً ممتازاً على مصادر التراث العربي ـ الاسلامي ومراجعه) اعتمد، لأغراضه الأدبيـة، بعض هذه الروايـات التي تحكي اهانات قريش للنبي مستبدلاً «المذمم» بـ«ماحوند» بما يتناسب مع واقعنا الراهن حيث يشكل الغرب الطرف الأقوى (خصوصاً بالنسبة للعالم الاسلامي وعُقَـده) الذي يطلق الأسمـاء التحقـيريـة والنعـوت المهينة على الأطراف الأضعف منه. لهذا أشار رشدي صراحة في روايته الى كون «ماحوند» تكنية ألبسها الفرنج النبي تحقيراً منهم له وقبل ماحوند بها، في الرواية، على سبيل تأكيد الذات والتحدي ونزولاً عند استراتيجية الطرف الأضعف في قلب الاهانات الى مصادر قوة وتحويل الأسماء والنعوت التحقيرية الى ميزات وفضائل تقلع عين العدو والخصم[٧٨]. ولهذا الاستبدال الأدبي أساس ما أيضاً في بعض الروايات التراثية التي تلمّح إلى أن «محمداً» هو، في الواقع، تكنية مشتقة من الحمد كما في البيت التالي المنسوب الى علي بن أبي طالب:

وشق له من اسمه ليجله   فذو العرش محمود وهذا محمد

أضف الى ذلك اشارة للشاعر حسان بن ثابت توحي أن الآخرين هم الذين ألبسـوا النبي «اسمـاً مضى ما له مثـل»[٧٩]. يبقى أن يستـوعب نقـاد رشدي الأشاوس معنى فعل قلب «الإهانات الى مصادر قوة» وأن يفهموا مغزى عملية «الاعتزاز والمفاخرة بالأسماء التي يطلقونها علينا تحقيراً». دون هذا الاستيعاب يضيع معنى تلك المشـاهـد الجميلة في «الآيات الشيطانية» التي يرتدي فيها المهاجرون السود في لندن الأقنعة البشعة وينزلون الى الشارع في

(٧٨) **الآيات الشيطانية**، ص ٩٣.

(٧٩) **مقدمة في التاريخ الآخر**، ص ١٦٣، مرجع مذكور سابقاً. أنظر كذلك «السيرة الحلبية»، ص ٩٣، مرجع مذكور سابقاً.

أزياء التخفي المثيرة للرعب ويحتفلون علناً وعلى رؤوسهم أغطية ذات قرون ومعالم شيطانية أخرى. بعبارة ثانية نحن أمام مفاخرة السود رمزياً واعتزازهم معنوياً بكل ما ينعتهم به المجتمع العنصري المحيط من أوصاف وينسبه اليهم من خصائص.

صبّ بعض النقاد العرب جام غضبهم على رشدي بسبب شخصية سلمان الفارسي في «الآيات الشيطانية» واتهموه للمرة العاشرة بالتزوير والتحوير وما اليه. يقدم سلمان رشدي سلمان الفارسي في الرواية على أنه أحد كتبة الوحي الأذكياء الذين تطرق الشك الى عقولهم وقلوبهم بالنسبة الى المصدر الالهي لما كان يمليه عليهم ماحوند من آيات. بدأ سلمان رحلة شكه حين لاحظ أن النبي (أو الوحي) لم يكن ينتبه أبداً الى الأخطاء التي كان يقع فيها سلمان نفسه أثناء تدوين التنزيل ولا يشير عليه بتصحيحها. وبعد فترة تجرأ سلمان الفارسي على تبديل الوحي عامداً متعمداً ولما قرأ على ماحوند ما كتبه من عنده وافق عليه الأخير فوراً وقبله كوحي منزل. عند هذا الحد اقتنع سلمان الفارسي بأنه لا وحي ولا من يحزنون وقرر الفرار قبل أن يفتضح سره. وعلى غير ما اعتاده الفكر الديني الوثوقي التقليدي السائد عندنا تتجه رحلة سلمان الفارسي في «الآيات الشيطانية» من اليقين والتسليم الى الشك وإعمال العقل النقدي في كل شيء بدلاً من العكس، أي بدلاً من أن تتجه نحو اليقين انطلاقاً من الشك. ترمز الرحلة هنا، طبعاً، الى رحلة سلمان رشدي نفسه ورحلة عدد هائل معه من مثقفي العالم الاسلامي والعالم الثالث عموماً. في الواقع، لا يرمز رشدي هنا الى أكثر مما رمز اليه موت جبلاوي (الذي جبل آدم من طين وسواه بشراً) في «أولاد حارتنا» ليضعنا مجدداً أمام مشكلة موت الله في العالمين الحديث والمعاصر.

الآن، قبل الشتم والقدح والذم لنحاول قليلاً التدقيق في ما فعله رشدي روائياً على صعيد رسم شخصية سلمان الفارسي هذه. قام

سلمان رشدي في «الآيات الشيطانية» بدمج شخصيتين اسلاميتين بارزتين (كما وردت أخبارهما في الروايات التراثية) هما سلمان الفارسي وعبدالله بن سعد بن أبي سرح ليعطينا شخصية سلمان الفارسي الروائية. معروف أن الروايات التراثية عن سلمان الفارسي كثيرة جداً ومتناقضة ومتشعبة وهي، في معظمها، أقرب الى الأسطورة والخرافة منها الى أي شيء آخر وبخاصة في تراث الاسلام الشيعي والصوفي وتفرعاتهما. وإذا أحب القارىء الاطلاع بسرعة على هذا الجانب من المسألة باستطاعته الرجوع الى كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي «شخصيات قلقة في الاسلام»[٨٠] الذي يوفي الموضوع حقه. وتتلخص العناصر الأساسية التي استمدها رشدي من أسطورة سلمان الفارسي وفولكلوره بالتالي: أصله الفارسي، ثقافته الدنيوية العالية بالمقارنة مع ما كان سائداً في الجزيرة العربية، حنكته ومهارته المستمدتان من حضارات الشرق القديم، نصحه النبي بحفر الخندق في المعركة المشهورة، عودته الى موطنه الأصلي حيث مات ودفن في المدائن. أضف الى ذلك، أولاً، تأكيد بعض الروايات التراثية أن سلمان الفارسي شارك النبي في الوحي[٨١] (من هنا اشراكه في صنع الوحي وكتابته في رواية رشدي) وثانياً، الاعتقاد الذي كان سائداً في أوساط النقابات الحرفية في العالم الاسلامي من مصر الى الهند بأن سلمان الفارسي هو مؤسسها الأصلي وشفيعها وملاكها الحارس[٨٢] (بروميثيوس اسلامي ما). أما بالنسبة الى عبدالله بن سعد بن أبي سرح ففي ما يلي أبرز رواية تراثية عنه:

> «وأما عبدالله بن سعد بن أبي سرح، فانه أسلم وكان يكتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فيملي عليه «الكافرين»

(٨٠) دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.

(٨١) د. عبدالرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الاسلام، ص ١٩ وما بعدها.

(٨٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.

فيجعلها «الظالمين»، ويملي عليه «عزيز حكيم» فيجعلها «عليم حكيم»، وأشباه هذا، فقال: أنا أقول كما يقول محمد وآتي بمثل ما يأتي به محمد. فأنزل الله فيه «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحى إليّ ولم يوح اليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله». وهرب الى مكة مرتدّاً. فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله. وكان أخا عثمان بن عفان من الرضاع. فطلب فيه أشدّ طلب حتى كفّ عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: أما كان فيكم من يقوم الى هذا الكلب قبل أن أؤمّنه فيقتله؟ فقال عمر ـ ويقال أبو اليسر ـ لو أومأت الينا، قتلناه. فقال: اني ما أقتل بإشارة، لأنّ الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين. وكان يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فيسلم عليه. وولاه عثمان مصر، فابتنى بها داراً، ثم تحوّل الى فلسطين فمات بها. وبعض الرواة يقول: مات بإفريقية. والأول أثبت»[٨٣].

يجب أن يكون واضحاً، الآن، أن رشدي لم يخترع جديداً أو يزوّر قديماً في رسمه لشخصية سلمان الفارسي في «الآيات الشيطانية»، بل اكتفى بالمزج التخييلي والتركيب الروائي واعادة الصياغة الدرامية لمادة روائية اسلامية خام وذلك وفقاً لما هو متعارف عليه في فنون الابداع الأدبي والانتاج الفني المعاصر عموماً. ويجب أن يكون واضحاً كذلك أن شكوك سلمان الفارسي بحقيقة الوحي وبالسلامة المطلقة للتنزيل وحفظه مستمدة كلها هي أيضاً من الروايات التراثية الاسلامية والمعروفة. بعبارة أخرى يقف رشدي الروائي على أرضية صلبة وقوية بالنسبة لهذه المسألة وفيما يلي بعض الأمثلة والنماذج:

(١) إشارة رشدي الى تشكيك عائشة بالوحي بعد زواج النبي من

(٨٣) البلاذري، **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد حميد الله (مصر: دار المعارف ١٩٥٩)، ج ١، ص ٣٨٥.

زوجة ابنه بالتبني (والتبني كان معمولاً به ومحترماً في المجتمع القبلي العربي حتى تلك اللحظة) زينب بنت جحش بقولها له: (أي عائشة للرسول) «ما أرى ربك إلّا يسارع في هواك»[٨٤] تعليقاً منها على الآية القرآنية التي أجازت للنبي الزواج من زينب وفي وقت يفترض فيه بالنبي (أو الوحي) ألّا «ينطق عن الهوى». ووردت الرواية ذاتها في طبقات ابن سعد على النحو التالي:

«... وهي التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم وهي من الأزد فعرضت نفسها على النبي صلى الله عليه وسلم وكانت جميلة وقد أسنّت فقالت إنّي أهب نفسي لك وأتصدق بها عليك فقبلها النبي صلى الله عليه وسلم فقالت عائشة ما في امرأة حين تهب نفسها لرجل خير قالت أمّ شريك فأنا تلك فسمّاها الله مؤمنة فقال: «وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين». فلما نزلت هذه الآية قالت عائشة: ان الله ليسرع لك في هواك»[٨٥].

وفي صيغة أخرى:

«قالت عائشة ان الله يسارع لك فيما تريد»[٨٦].

ولا تفوت رشدي الاشارة في روايته الى المفارقة الناجمة لاحقاً عن قبـول عائشـة راضيـة مرضيـة بحكم الوحي حين جاء لصالحها (وأنقذها) في مسألة حديث الإفك المعروفة.

(٢) مع تولي عثمان بن عفان الخلافة كان الخلاف قد تفشى في الأمصار حول الوحي نفسه ونصوصه (وليس تفسيره فقط)

---

(٨٤) أنظر كتاب الدكتورة عائشة عبدالرحمن، (بنت الشاطىء) **نساء النبي**، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣)، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(٨٥) **كتاب طبقات ابن سعد**، تحقيق ادوارد ساشاو، (لايدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤)، ج ٨، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٤١.

وحول الفرائض الدينية وأحكام العبادة وما شابه. هذا كله واضح من الرواية التالية، مثلاً:

«ثم دخلت سنة ثلاثين فيها بلغ عثمان ما وقع في أمر القرآن من أهل العراق فانهم يقولون قرآننا أصح من قرآن أهل الشام لأنا قرأنا على أبي موسى الأشعري وأهل الشام يقولون قرآننا أصح لأنا قرأنا على المقداد بن الأسود وكذلك غيرهم من الأمصار فأجمع رأيه ورأي الصحابة على ان يحمل الناس على المصحف الذي كتب في خلافة أبي بكر رضي الله عنه وكان مودعاً عند حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وتحرق ما سواه من المصاحف التي بأيدي الناس ففعل ذلك ونسخ من ذلك المصحف مصاحف وحمل كلاً منها الى مصر من الأمصار وكان الذي تولى نسخ المصاحف العثمانية بأمر عثمان زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي وقال عثمان ان اختلفتم في كلمة فاكتبوها بلسان قريش فانما نزل القرآن بلسان قريش»[٨٧].

أضف الى ذلك علمنا من «فهرست ابن النديم» ومن «كتاب المصاحف» لابن أبي داوود السجستاني[٨٨] أن مصحف أُبي بن كعب احتوى على مواد اضافية غير موجودة في مصحف عثمان، كما وصل الينا أن مصحف الصحابي عبدالله بن مسعود (وهو من كتبة الوحي الأساسيين) لم يحتو على الفاتحة والمعوذتين. وفي المراجع التراثية مناقشات حادة جداً وقوية حول ما إذا كانت المعوذتان من القرآن حقاً وأصلاً ولكل طرف أنصاره وحججه، على ما يبدو. معروف كذلك أن المعتزلة نفوا أن تكون سورة «المسد» من

(٨٧) **المختصر في تاريخ البشر: تاريخ أبي الفداء**، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٦٧.

(٨٨) **كتاب المصاحف**، لابن أبي داوود السجستاني، تحقيق آرثر جيفري عن مخطوطة وحيدة محفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٣٦.

القرآن كما رفض الخوارج سورة يوسف بأكملها[٨٩]. وتذكر رواية منسوبة الى عائشة نفسها ـ للأسف سقط مرجعها مني أثناء السفر ـ ان بعض الصحائف القرآنية التي كانت بحوزتها ضاعت تماماً لأنها (أي عائشة) كانت قد نسيتها تحت وسادة أو ما شابه فدخل بيتها حيوان والتهمها. والأهم من ذلك كله الاشارات التراثية الكثيرة الى دور الحجاج في التلاعب بنصوص القرآن وتبديلها وتغييرها إذ كان موكلاً من الخليفة بفرض مصحف عثمان (المصحف الموحَّد للدولة الموحَّدة) وإبادة المصاحف الأخرى. ونجد في «كتاب المصاحف» مثلاً، باباً يحمل العنوان التالي: «ما غيّر الحجاج في مصحف عثمان»[٩٠]. لم يكن الحجاج رجل إمامة وتقى وورع ودين وايمان بل رجل ملك وسلطة ودنيا وسياسة لهذا اشتهر ببطشه وقسوته وميكافليته وبسيره على مبدأ الغاية تبرر الواسطة مهما كانت الظروف والأحوال بغرض تثبيت الملك لا أكثر. لذلك، لما وصل نبأ موته الى الحسن البصري (أشهر علماء عصره وأتقاهم) «سجد لله تعالى شكراً، وقال اللهم انك أمتّه فأمت عنا سنته»[٩١].

أما الخليفة الذي وكّل حاكماً كهذا بنصوص القرآن وكتاب اللّه فكان يعرف تماماً ما يفعل. وفي كتاب «الانتصار» لابن دقماق اشارة صريحة الى الصراع السياسي والسلطوي الحاصل يومها حول المصاحف إذ يقول التالي بالنسبة لمصحف عبدالعزيز بن مروان والي مصر وقتها:

> «كان السبب في كتب هذا المصحف أن الحجاج بن يوسف الثقفي كتب مصاحف وبعث بها الى الأمصار ووجه بمصحف منها الى مصر فغضب عبدالعزيز بن مروان من ذلك وكان والي

---

(٨٩) د. سليمان بشير، **مقدمة في التاريخ الآخر**، ص ٤١، مرجع مذكور سابقاً.

(٩٠) **كتاب المصاحف**، ص ١١٧، مرجع مذكور سابقاً.

(٩١) **وفيات الأعيان**، لابن خلكان، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٤٠٠.

مصر يومئذ من قبل أخيه عبدالملك وقال يبعث الى جند انا فيه بمصحف فأمر فكتب له هذا المصحف الذي بالجامع الآن فلما فرغ منه قال من وجد فيه حرفاً خطأ فله رأس أحمر وثلاثون ديناراً... الخ»[٩٢].

ويذكر ابن عساكر، كذلك، أن الحجاج توعد باخلاء المصحف من أية قراءة غير القراءة الرسمية التي أقرها (وبخاصة قراءة مصحف الصحابي عبدالله بن مسعود) بقوله:

«ولأخلين منها المصحف ولو بضلع خنزير. قال الأعمش لما سمعت ذلك منه قلت في نفسي والله لأقرأنها على الرغم من أنفك. وقال الحجاج على منبر واسط عبدالله بن مسعود رأس المنافقين لو أدركته لأسقيت الأرض من دمه... وقال عوف سمعت الحجاج يخطب وهو يقول أن مثل عثمان عند الله كمثل عيسى ابن مريم ثم قرأ هذه الآية يقرأها ويفسرها. قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا ويشير بيده الى أهل الشام»[٩٣].

ولتثبيت دعاويه وتسويغ افعاله ادعى الحجاج، على ما يبدو، انه كان يفعل ما يفعل بوحي من الله كما في الرواية التالية:

«لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم جعلت أم أيمن تبكي ولا تستريح من البكاء فقال أبو بكر لعمر قم بنا الى هذه المرأة فدخلا عليها فقالا يا أم أيمن ما يبكيك قد أفضى رسول الله الى ما هو خير له من الدنيا فقالت ما أبكي لذاك إني لأعلم انه قد أفضى الى ما هو خير له من الدنيا ولكن أبكي على الوحي فقد انقطع فلما بلغ هذا الحديث الحجاج قال كذبت أم أيمن أنا ما أعمل الا بوحي»[٩٤].

---

(٩٢) **كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار** لابن دقماق، (مطبعة بولاق، ١٨٣٩)، ج ٤، ص ٧٢.

(٩٣) ابن عساكر، **التاريخ الكبير**، (دمشق: مطبعة روضة الشام، ١٣٣٢ هـ)، ج ٤، ص ٦٩.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

وكانت قصة الحجاج مع القرآن وتلاعبه به متداولة على نطاق واسع الى درجة أننا نجد اشارة صريحة ومطولة اليها في المناظرة الشهيرة التي تمت برعاية الخليفة المأمون بين عبد الله بن اسماعيل الهاشمي (قريب المأمون) وعبد المسيح بن اسحق الكندي (كان في خدمة المأمون ومقرباً منه مكانة) حيث شرح كل طرف من الطرفين في رسالتين تبادلاهما دينه ودعا الآخر الى الدخول في دينه هو. جاء التالي في رسالة الكندي:

«الا ان علياً حيث أيس من الأمر ان يصير إليه (أي الخلافة) صار الى أبي بكر بعد أربعين يوماً، وقال قوم بعد ستة أشهر، فبايعه ووضع يده في يده وقال له ما حبسك عنا وعن مبايعتنا يا أبا الحسن فقال كنت مشغولاً بجمع كتاب الله لان النبي كان اوصاني بذلك. فانظر أيها العادل في هذا الكلام وتدبر ما معنى شغله بجمع كتاب الله وانت تعلم ان الحجاج بن يوسف أيضاً جمع المصاحف واسقط منها أشياء كثيرة فكتاب الله أيها المغرور (أي المغرر به) لا يجمع ولا يسقط منه شيء وأنت وأهل مقالتك عارفون بذلك غير منكرين لان الثقات من رواتكم نقلوا هذه الأخبار وصححوها فليس بينهم فيها خلف... قول علي بن أبي طالب لأبي بكر في البيعة الأولى إني شغلت في جمع الكتاب قالوا فمعنا قول ومعك قول وهل يجمع كتاب الله فاجتمع أمرهم وجمعوا ما كان حفظه الرجال من اجزائه كسورة براءة التي كتبوها عن الأعرابي الذي جاءهم من البادية وغيره من الشاذ والوافد وما كان مكتوباً على اللخاف والعسب وهو جريد النخل وعلى عظم الكتف ونحو ذلك ولم يجمع في مصحف... ثم كان من أمر الحجاج بن يوسف ما كان انه لم يدع مصحفاً الا جمعه واسقط منه أشياء كثيرة ذكروا انها كانت نزلت في بني أمية بأسماء قوم وفي بني العباس بأسماء قوم وزاد فيه أشياء وكتبت نسخ بتأليف ما أراد الحجاج في ستة مصاحف فوجه واحد الى مصر وآخر الى الشام وآخر الى المدينة وآخر الى مكة وآخر الى الكوفة وآخر الى البصرة وعمد الى تلك المصاحف

المتقدمة فغلى لها الزيت وسرحها فيه فتقطعت واحتذى في ذلك بما فعله عثمان. والدليل على ما كتبنا انك الرجل الذي قد قرأت كتب الله المنزلة وأنت تعلم كيف انتسقت الأخبار وكثر التخليط في كتابك الذي هو دليل على ان الأيدي الكثيرة قد تداولته واختلفت فيه الآراء وزيد فيه ونقص منه وكل قال ووضع ما أراد وهوى وأسقط ما كره وسخط أفهذه عندك أكرمك الله شروط كتب الله المنزلة...»[٩٥].

وليس في تعليق الخليفة المأمون على المناظرة ما يشير الى استنكاره لما ورد على لسان الكندي عن دور الحجاج في التلاعب بنص المصحف العثماني أو نفي له أو استبعاد لصحته[٩٦].

(٣) في تراث الاسلام الشيعي وعلومه وفقهه جزم بأن المصحف العثماني الذي وصلنا ليس هو المصحف الحقيقي والأصلي بتمامه وكماله كما نزل على النبي محمد. ان أفضل مرجع كلاسيكي في إيضاح هذه المسألة هو بلا شك كتاب حسين تقي النوري الطبرسي ـ أحد أبرز علماء الشيعة ومحدثيها ـ الذي يحمل عنواناً يفسر نفسه بنفسه: «فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الأرباب». قام إحسان الهي ظهير بنشر أجزاء مهمة من مؤلَّف الطبرسي هذا (بغرض الرد عليه لصالح العربية السعودية) في كتاب له يحمل عنوان «الشيعة والقرآن»[٩٧]. أما فحوى الموقف الشيعي التقليدي من القرآن فيلخصه إحسان الهي ظهير على النحو التالي:

«أما القضية الخاصة بالقرآن وجمعه فقد سبق ان وقفنا على

(٩٥) «رسالة عبدالله بن اسماعيل الهاشمي إلى عبدالمسيح بن اسحق الكندي يدعوه بها إلى الإسلام ورسالة الكندي إلى الهاشمي يرويها عليه ويدعوه إلى النصرانية في أيام أمير المؤمنين الخليفة العباسي المأمون سنة ٢٤٧ هجرية و٨٦١ مسيحية»، (القاهرة، ١٩١٢)، ص ٨٧ ـ ٨٨، ٩١ ـ ٩٢.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٩٧) إحسان الهي ظهير، **الشيعة والقرآن**، (لاهور، باكستان: منشورات ادارة ترجمان السنة، ١٩٨٣).

الرواية الشيعية التي تدّعي أن أول عمل قام به عليّ بعد وفاة الرسول كان جمع القرآن أو «ما بين اللوحين» كما تسميه تلك الرواية. وواضح ان الشيعة لم تتقبل مصحف عثمان وانها مع المدة طورت اعتقاداً يقول ان الوحيد الذي جمع «كل القرآن وحفظه كما انزل» كان علي بن أبي طالب وان علم ذلك قد انتقل كله «ظاهره وباطنه» الى الأوصياء من بعده. لذلك تدعي بعض المصادر الشيعية ان بعض الآيات أو حتى السور التي أوردت ذكر علي وآل بيته بشكل مباشر قد حذفت، كسورة «النوران» و«الولاية» الخ وهم يسمون المصحف الحقيقي «مصحف فاطمة»، ويؤمنون بأنه سينزل ثانية مع مجيىء المهدي المنتظر»[٩٨].

وفيما يلي مثال عن هذا النوع من الروايات التراثية مأخوذ من الطبرسي نفسه:

«... ما روي عن أمير المؤمنين (أي علي) لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى: «وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى» وبين: «فانكحوا» فقال: لقد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن. وما روي عن الصادق في قوله: كنتم خير أمة، قال كيف هذه الأمة خير أمة وقد قتلوا ابن رسول الله؟ ليس هكذا نزلت، وانما نزلت وكنتم خير أئمة من أهل البيت، ومنها الأخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك في علي وان لم تفعل فما بلغت رسالته» الى غير ذلك مما لو جمع لصار كثير الحجم، ومنها ان القرآن كان ينزل منجماً على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا أربعة عشر رجلاً من الصحابة وكان رئيسهم أمير المؤمنين وقد كانوا في الأغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالأحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع، واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو إلا أمير المؤمنين لأنه كان يدور معه كيف دار، فكان مصحفه أجمع من غيره من المصاحف...»[٩٩].

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

بعبارة ثانية أستنتج: **أولاً**، ان في روايات التراث ما يشير الى أن قرآن الثورة أكبر بحوالي الثلث من قرآن الدولة. **ثانياً**، إن في الروايات ذاتها ما يشير الى أن قرآن الدولة خضع للتنقيح والتعديل والحذف والاضافة والتحوير بما يتناسب مع المتطلبات الحيوية للدولة الناشئة وقتها ويخدم المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية لأسيادها ويساعدهم في القضاء على خصومهم وخصومها أيضاً. **ثالثاً**، ان فيها ما يشير الى أن رحلة سلمان الفارسي الرمزية من اليقين البسيط والتسليم الأول الى الشك والعقلانية قد تحولت الى يقين من نوع آخر فيما بعد عبّر عنه أمراء المؤمنين بذاتهم كما في تأكيد أحدهم:

لعبت هاشم بالملك فلا ملك جاءه ولا وحي نزل

وتأكيد آخر للخليفة الأموي الوليد:

تلعب بالخلافة هاشمي بلا وحيٍ أتاه ولا كتابِ
فقل لله يمنعني طعامي وقل للهً يمنعني شرابي

رابعاً، ان سلمان رشدي الروائي لا يصدق هذه الروايات أو يكذبها، لا يقرها أو يرفضها، بل يستعملها على أنها مادة خام تراثية معطاة مسبقاً لينشيء أدبه منها ويلقح خياله الفني بها وينسج بعضاً من روايته عنها ومنها وعلى منوالها.

تناول سلمان رشدي في روايته مسألة لم يلتفت اليها نقاده العرب وأود أن أنبههم اليها حتى يأتي هجومهم عليه في المستقبل ـ ان هم قرروا مهاجمته مجدداً بسببها ـ مبنياً على شيء من المعرفة والاطلاع بدلاً من الإهمال والتجاهل من ناحية أولى والاصرار على عدم القراءة والتفكير، من ناحية ثانية. نفى القرآن أن يكون النبي شاعراً أو كاهناً «وما هو بقول شاعر قليلاً ما يؤمنون»، «ولا بقول

كاهن قليلاً ما تذكرون»[١٠٠]. يعني هذا النفي المتكرر أن المحيط الذي كان يبشر فيه النبي استقبله أول الأمر كشاعر وكاهن بسبب من أوجه الشبه التي لاحظها أوائل سامعيه بين الآيات التي كان يقرأها عليهم من جهة وبين سجع الكُهّان الذي ألفوه والشعر العربي القديم الذي تداولوه من جهة ثانية. ان ارتباط الشعر والغناء منذ القدم ارتباطاً عضوياً وحميماً بالدين وطقوسه وترانيمه وشعائره ووظيفته الاجتماعية معروف جيداً عند كل مهتم بهذه الموضوعات أو متابع لها. لهذا تناولت رواية رشدي علاقة النبي بالشعراء عبر شخصية شاعر الجاهلية الأكبر في «الآيات الشيطانية» الهجّاء الشرس الساخر بعل الذي أمر ماحوند بقطع رأسه بعد دخوله مدينة جاهلية (مكة) منتصراً. وسأتطرق الى أهمية شخصية بعل ودورها ومغزاها في الرواية في القسم الثاني من هذه الدراسة. تكفي الاشارة هنا الى استفادة رشدي من الالتباس القديم بين الشعر والنبوة وبين النبوة والشعر ودمجه، بالتالي، الشاعر بالنبي والنبي بالشاعر.

أرجع الآن الى الكهان وسجعهم. تحمل عشيقة جبريل فاريشتا في «الآيات الشيطانية» اسم هَلّلويا (من التهليل والتكبير) كون (Cone) وهي متسلقة جبال مشهورة عالمياً ومن أبطال تسلق قمم جبال الهيمالايا. في الوقت ذاته يسمي رشدي الجبل الذي كان يصعده ماحوند ليصفو الى نفسه ويتلقى الوحي بجبل كون (Cone) أيضاً. ولا ننسى هنا أن موسى صعد جبل الطور قبله كما ألقى المسيح وعظته الشهيرة واقفاً أو جالساً على جبل. أما كلمة «كون» نفسها فهي مشتقة من كاهن بشيء من التحريف (ومنها كوهين وكوهن). أعتقد أن رشدي يربط في الفصول الأولى من روايته، على نحو رمزي وغير مباشر، السور المكيّة الأولى بسجع الكهان مستلهماً ذلك من روايات تراثية كثيرة ومتنوعة مثل:

(١٠٠) «سورة الحاقة، الآيتان ٤١، ٤٢».

(١) رواية تحكي عن كاهن ونبي اسمه خالد عاش قبيل الاسلام و«ذكر أهل الأخبار أن ابنة له قدمت على النبي (محمد)، فبسط لها رداءه وقال: هذه ابنة نبي ضيعه قومه. وذكروا أنها لما سمعت سورة «الإخلاص» قالت: كان أبي يتلو هذه السورة»[١٠١].

(٢) قبل أن يدعي مسيلمة (المشهور بالكذاب) النبوة كان كاهناً وعرافاً «يضع الأسجاع» ويطوف في الأسواق:

«التي كانت بين دور العجم والعرب... يلتمس تعلم الحيل والنيّرجات واختيارات النجوم والمتنبئين... وذكروا أنه كان يسمى بالرحمان... وكانت قريش حين سمعت بسم الله الرحمن الرحيم، قال قائلهم: دق فوك، انما تذكر مسيلمة رحمان اليمامة. وذكروا أنه دعا (أي مسيلمة) الى الرحمان أي الى عبادة الرحمن، بينما عُرف نفسه بالرحمان فقيل له رحمان اليمامة... وقد عرف أمره بمكة فلما نزل الوحي على الرسول، قال أهل مكة انما أخذ علمه من رحمان اليمامة وقالوا له (أي للرسول) إنا قد بلغنا انك إنما يعلمك رجل باليمامة يقال له الرحمان، ولن نؤمن به أبداً...»[١٠٢].

(٣) إن الأيمان التي تزخر بها السور المكية الأولى تنسج على منوال الشكل الذي كان يأتي به سجع الكهان المعروف في الجزيرة العربية يومها على نطاق واسع. بعبارة أخرى إن آيات مثل:

«والنازعات غَرقا، والناشطات نشطا، والسابحات سبحا فالسابقات سبقا، فالمدَبِّرات أمرا».

---

(١٠١) الدكتور جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ومكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠)، ج ٦، ص ٨٤.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٦.

أو

«والمرسَلات عُرفا، فالعاصفات عصفا، والناشرات نشرا، فالفارقات فرقا، فالملقيات ذِكرا».

تشير الى أن هذا النوع من الخطاب موجه الى آذان وأسماع وأذهان اعتادت هذا الصنف من السجع والايقاع الموسيقي وألفت هذا الأسلوب في الإقناع والتأثير والجذب بخاصة عبر حَلف الأيمان المغلظة بالظواهر الطبيعية. حفظت لنا سيرة ابن اسحق (كما حفظها لنا فيما بعد ابن هشام) شذرات من سجع كاهنين عربيين يدعيان سَطيح وشِق وهما يخاطبان ملك اليمن على النحو التالي:

«والشفق والغسق، والفلق إذا اتسق، ما أنبأتك به لحقّ»(١٠٣).

قارن:

«فلا أقسم بالشفق، والليل وما وسق، والقمر إذا اتسق، لتركبن طبقاً على طبق».

أو:

«لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد ووالد وما ولد».

كذلك:

«أحلف ما بين الحرَّتين من حُنش، لتهبطن أرضكم الحبش، فليملكن ما بين أَبْيَنَ إلى جُرش»(١٠٤).

(١٠٣) ابن هشام، **السيرة النبوية**، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السّقا، ابراهيم الابياري، عبدالحفيظ شلبي، مطبعة البابي الحلبي بمصر، القاهرة، ١٩٣٦، ج ١، أنظر الصفحات ١٥ ـ ١٩.

(١٠٤) المصدر نفسه، «أَبْيَن» اسم مكان.

قارن:

«فلا أقسم بالخنّس، الجوار الكنّس، والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس».

كذلك خطاب آخر للكاهن ذاته:

«بل بعده بحين، أكثر من ستين أو سبعين، يمضين من السنين، ثم يقتلون ويخرجون منها هاربين»[١٠٥].

قارن:

«ولقد رآه بالأفق المبين، وما هو على الغيب بضنين، وما هو بقول شيطان رجيم».

أو:

«كلا ان كتاب الفجار لفي سجين، وما أدراك ما سجين... ويل يومئذ للمكذبين، الذين يكذبون بيوم الدين».

كذلك:

«رأيت حممة، خرجت من ظلمة، فوقعت بين روضة واكمة، فأكلت منها كلّ ذات نسمة»[١٠٦].

قارن:

«إذا وقعت الواقعة، ليس لوقعها كاذبة، خافضة رافعة».

أو:

«أفرأيت الذي تولى، وأعطى قليلاً أكدّى، أعنده علم الغيب فهو يرى، أم لم ينبأ بما في صحف موسى».

---

(١٠٥) المصدر نفسه.

(١٠٦) المصدر نفسه.

المشكلة الخامسة

تكمن المشكلة الخامسة في أن أياً من نقاد رشدي العرب والمنددين بروايته لم يهتم للحظة واحدة بطبيعة التقليد الأدبي الفكري العام الذي ينتمي اليه رشدي وينحدر منه وأقصد تقليد (أو تقاليد) أدب المعارضة الهجائي الساخر والمتهكم والهازل، وفقاً للظروف والأحوال، وهي تقاليد عريقة جداً وبخاصة في أدبنا العربي ـ الاسلامي. ولتبيان ما أعنيه أبدأ بالاشارة الى المقابلة الصحافية المفعمة بالغموض والالتباس والحذلقة والتهرب التي أكد فيها الدكتور محمد أركون (في معرض تعليقه على قضية رشدي) انه لا يعرف «مجتمعاً قديماً كان أو حديثاً لا يجذِّر حقيقة وجوده في مقدس منتشر بالضرورة ومتبدل وكثيف ولكنه فاعل دائماً»(١٠٧). واضح لي أن هذه الحكمة الأركونية مستمدة مباشرة من أيديولوجيا اليمين الجديد المسيطر في الغرب حالياً ومعبرة عن قناعته وطروحاته. لهذا لم أفاجأ حين كرس الدكتور أركون، في المقابلة ذاتها، قيم عصر التنوير وحقوق الانسان وحرية الفكر والعلمانية وسيادة العقل الخ في أوروبا وحدها ولها وحدها ورفع اشارة استفهام كبيرة ـ بكلام مبهم وملتبس ـ على وضع هذه القيم ومستقبلها في بلادنا ومجتمعاتنا وبالنسبة لمصيرنا. هل يريد الدكتور أركون أن يقول إن مجتمعاتنا ليست بحاجة الى مثل هذه القيم «الأوروبية» لأن الحرية والحقوق والديموقراطية متحققة فيها أصلاً وعلى طريقتنا الخاصة والأصيلة مثلاً؟ أم انه يريد القول إننا لسنا بحاجة اليها لأنها لا تليق إلا بأصحابها مكرراً بذلك طروحات أيديولوجيا اليمين الجديد؟ لا أعرف الجواب الدقيق.

---

(١٠٧) صحيفة لوموند الفرنسية، ١٥/٣/١٩٨٩. أنظر الترجمة العربية في صحيفة أنوال المغربية، ١٨/٣/١٩٨٩.

من ناحية ثانية أريد أن أؤكد للدكتور أركون أنه ما من مجتمع حضـــاري قديم أو حديث إلا وعرف ما سوف أسميه هنا بظاهرة معارضة المقدس (من المعارضة بمعناها الشعري والأدبي عموماً الى المعــارضة السياسية أو الثورية) لأن روايات سلمان رشدي تنتمي الى هذا النوع من الأدب المعارض دون غمغمة أو التباس. أعلن رشدي في أكثر من مقابلة صحافية وأدبية صراحة أنه:

«لا يعتقـد بأيـة كائنات علوية أمسيحية كانت أم مسلمة أم يهودية أم هندوسية».

اضطر الرجل الى الإدلاء بمثل هذه التصريحات لأن نقاداً من نوع معــين حوّلوا النقد الأدبي ومناقشة الروايات الى محكمة تفتيش ومحنة شبيهة بمحنة ابن حنبل. وفيما يلي ترجمة حرة لرأي رشدي بالمقدس كما جاء في محاضرة له ألقيت نيابة عنه في لندن مؤخراً:

«لا يعني إجلال المقدس بلا تردد أو اعتراض إلا أصابتنا بالشلل أمامه. تشكل فكرة المقدس ببساطة واحدة من أكثر الأفكار محافظة في أية ثقافة لأنها تسعى الى تحويل الأفكار الأخرى مثل الشك والتقدم والتغيّر الى جرائم»(١٠٨).

وفي مقابلة نشرتها المجلة الأدبية ذاتها أكّد، أولاً، أن روايته تتناول (من جملة ما تتناوله) مسألة:

«ما إذا كان البشر قادرين على الحياة من دون الله؟».

وثانياً، أن موضوعها:

«ليس الدين والايمان بل فقدان الايمان»(١٠٩).

---

(١٠٨) نشرت مجلة **جرانتا** الأدبية البريطانية نص المحاضرة في العدد رقم ٣١، ربيع ١٩٩٠، ص ٩٩:

Granta No. 31, Spring, 1990, pp. 98 -111.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

طبعاً ما من ناقد ملزم بموافقة رشدي على آرائه لكن الناقد الذي يحترم نفسه وصنعته وجمهوره ملزم بأن يعرف جيداً ماذا ينقد وأن يوضح ذلك كله لقرائه ويعرّفهم به.

تبدأ معارضة المقدس بالنكتة الشعبية (البذيئة في معظم الأحيان) وعبارات لعن الآلهة وسب الدين والكفر باللّه وبالدنيا وبالآخرة (وفيها عادة فحش كثير وكبير) في ساعات الغضب والحرج والضيق واليأس صاعدة الى أرقى أنواع المعارضة الارستقراطية النخبوية التي تحاكي المقدس ساخرة ـ شعراً ونثراً ـ وتضاهيه تهكماً وتهجوه ازدراء وتتحداه استخفافاً واستهتاراً. هذا كله موجود في الأدب العربي الاسلامي وبغزارة كما أنه موجود بأشكاله كلها ومستوياته جميعها (الشعبية منها والنخبوية) في «الآيات الشيطانية» التي لا تشكل سوى نقطة عصرية واحدة في بحر ذلك الصنف من الأدب والفكر. ولا ننسى، بالمناسبة، أن الفِرق التي عبدت الشيطان والفرج يمكن أن تقدم الى عين الأديب ومخيلة الفنان نموذجاً أعلى عن الهجاء الضمني الساخر للمقدس المسيطر والمحاكاة المتهكمة سراً لهيبته ورهبته والمعارضة الهازلة ضمناً لشروط العبودية له وذلك عن طريق قلب الأدوار قلباً جذرياً وفي لحظة البراكسيس الديني اليومي ذاته بكل وقاره الظاهر وجديته الكاملة على السطح. شيء شبيه يمكن أن يقال عن الأثر الأدبي الجميل الذي تركه الجاحظ تحت عنوان «كتاب مفاخرة الجواري والغلمان»(*). أعني مقدرتنا اليوم على قراءة هذا النص قراءة تتلمس تلك المعارضة الساخرة للمقدس المدفونة في أعماقه والمتمثلة في استمداد أصحاب الغلمان وأصحاب الجواري معهم أسانيدهم المتباينة وحججهم المختلفة وبراهينهم المتقابلة كلها من القرآن

(*) كتاب مفاخرة الجواري والغلمان، تحقيق شارل بلاّ، (بيروت: دار المكشوف، ١٩٥٧).

والسنّة والحديث النبوي ومن اجتهادات كبار الفقهاء وتجليات فحول الشعراء.

لنتمعن قليلاً، الآن، في الرواية التراثية القائلة إنه بعد مقتل الخليفة عمر بن الخطاب قام ابنه عبيد الله ابن عمر بقتل ثلاثة أشخاص ظن فيهم التآمر على مقتل والده وكان أحدهم الهرمزان الذي أسلم وصح اسلامه. ولما لم يثبت الجرم في حق أحد منهم واجه الخليفة عثمان موقفاً حرجاً للغاية لأن المطلوب كان دم عبيدالله بن عمر وفقاً للنص القرآني والأعراف الاجتماعية السائدة وقتها. طلب عثمان من عمرو بن العاص أن يخرجه من المأزق فأفتى له عمرو على النحو التالي: سأل عمرو عثمان: «هل قُتل الهرمزان في ولاية عمر؟ فأجابه عثمان: لا، كان عمر قد قتل. فسأله ثانية: وهل قُتل في ولايتك؟ فأجابه عثمان: لا، لم أكن قد توليت بعد. فقال عمرو: إذن يتولاه الله»[١١٠].

ألا ترون معي أن فتوى عمرو بن العاص تنطوي، أولاً، على تحد أرستقراطي للمقدس محسوب بدقة وبأعصاب باردة، وثانياً، على استهتار هادىء واستخفاف عميق به، وثالثاً، على تحويل له، بكلبية نموذجية، الى أداة مسخرة في خدمة السياسة العليا والى لعبة من ألاعيب الملك والسلطة؟ تصرف كل من عثمان وعمرو هنا تصرف العارف بهذا كله والمتقن لأساليبه وفنونه ولم يتصرف أي منهما تصرف المصدِّق البسيط لادعاءات المقدس أو يسلك سلوك المستسلم الساذج الى تعاليمه وارادته. أما نموذج التحدي الأرستقراطي الانفعالي العنيف للمقدس الذي لا يبغي سوى تأكيد الذات وانفلاتها من قيوده وطقوسه فقد تركه لنا الخليفة الأموي الوليد حين رمى المصحف بسهامه وأنشد مخاطباً كتاب الله:

(١١٠) الدكتور فرج فودة، **الحقيقة الغائبة**، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٧٠ ـ ٧١.

أتوعد كل جبار عنيد ... فها أنا ذاك جبار عنيد
إذا ما جئت ربك يوم حشر ... فقل يا رب خرقني الوليد

في الطرف الاجتماعي المضاد نجد تحدياً للمقدس من نوع آخر، أقصد تحدي الانسان المعدم والبائس والمسحوق والذي يمكن أن تأخذ معارضته للمقدس الشكل التالي:

تلوم على ترك الصلاة حليلتي ... فقلت: اغربي عن ناظري! أنتِ طالق
فوالله! لا صلَّيت لله مُفلساً ... يصلي له الشيخ الجليل وفائق
وتاش وبكتاش وكنباش بعده ... ونصر بن ملك والشيوخ البطارق
وصاحب جيش المشرقين الذي له ... سراديبُ مال حشوها متضايق
ولا عجب إن كان نوح مصلياً ... لأن له قصراً تدين المشارق
لماذا أصلي؟ أين باعي ومنزلي؟ ... وأين خيولي والحلي والمناطق؟
وأين عبيد كالبدور وجوههم؟ ... وأين جواريّ الحسان العوانق؟
أصلي، ولا فتر من الأرض يحتوي ... عليه يميني! إنني لمنافق!
تركتُ صلاتي للذين ذكرتهم ... فمن عاب فِعلي فهو أحمق مائق
بلى، إن عليَّ اللّهُ وسَّع لم أزَل ... أصلي له ما لاح في الجو بارق
فإن صلاة السَّيِّىء الحال كلها ... مخارق ليست تحتهن حقائق(111)

وبين البينين نماذج كثيرة عن طبيعة تحدي الفئات الوسطى للمقدس ومعارضته له كما في الأبيات التالية:

يا خليلي قد عطشت وفي الخمـ ... ـرة ريٌّ للحائم العطشان
فاسقياني محض التي نطق الوحـ ... ـيُ بتحريمها من القرآن
والتي ليس للتأوّل فيها ... مذهب غير طاعة الشيطان

* * *

يا رب دعني بلا صلاح! ... يا رب ذرني بلا فلاح!
يدي مدى الدهر فوق رِدْف ... وراحتي تحت كأس راح

* * *

(111) آدام ميتز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧)، ط ٣، ج ١، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

أفضض الدنَّ واسقني يا نديمي اسقني من رحيقه المختوم
اسقني الخمرة التي نزلت فيهـ ـا على القوم آية التحريم
اسقني، فإنني أنا والقسـ ـس جميعاً نبولها في الجحيم

* * *

مجلس لا يَرى الاله به غيرَ مصلّ بلا وضوء وطهر
سُجَّد للكوْس من دون تسبيـ ـح سوى نغمة لعود وزمر
أنا أشهو الأنام في مثل ذا المجـ ـلس لا مجلس لنهي وأمر(١١٢)

ونجد في بعض مقامات ابن ناقيا مثالاً جيداً كذلك على المعارضة الساخرة والمحاكاة الهازلة للمقدس عبر النقد والفكاهة والدعابة والخفة (الهادفة كلها في العمق) وبغرض التحرر ـ لحظياً على أقل تعديل ـ من سطوته وهيمنته وقيوده. وكما هو واضح في النص التالي يشمل التقليد الفكاهي للمقدس شكله ومحتواه، قالبه وقلبه، صورته ومادته:

«ويقول: تَباً لكم وسحقاً، وبُعداً لكم ومحقاً، تحصبون أنبياء الله بالحصى، وتقذفونهم بالنّوى، صمّت أسماعكم عن الرسالة، وعميت أبصاركم عن واضح الدلالة، تباً لكم وفاها لأفواهكم، لستُ بأول نبي خذله يومه، وضيّعه قومه... ثم دنوت منه فقلت: يا رسول الله، رجل من أمتك. فقال: لبيك، من كلا جانبيك. قلت: هل لك في المصير الى نفر من أصحاب اليمين على سُرُر مُتكئين عليها مُتقابلين يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وكأس من مّعين. فقال: كن أمامي، ومعك زمامي، اليهم أُرسلت، وفيهم بعثت فسرت واستتبعته حتى مثل بعقر الدار، فرفع عقيرته وقال:

أنا النبي اليشكري من جشم أو غير
شفيعكم في المحشر أسقيكم بالكوثر

(١١٢) آدام ميتز، المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

أنجيكم من سقر — فتلك احدى الكبر
لوّاحة للبشر — أما أتاكم خبري
في مُحكمات السور — وفي انشقاق القمر
إني قسيم المضري — فرعا نزار الأكبر
أتيتكم بالنذر — ومعجزات السِّير
أنا نبي معشرِ — مثل النجوم الزُّهر
بكم يتمُّ ظفري — إذا اتَّبعتم أثري

فقلنا سمعنا وأطعنا ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين... فقال بعضهم: أيها الرسول بلِّغ ما أنزل اليك من ربك، واصدع بما تؤمر الى حزبك. فقال: اليوم خمر وغداً أمر. فقالوا: فما قولك في قول محمد صلى الله عليه وسلم: لا نبي بعدي؟ فقال: يعني لا نبي من مضر، هذا تأويل الخبر...»[113].

أما المعارضة العقلانية النقدية العلمية المستنيرة للمقدس في التاريخ العربي الاسلامي فقد أخذت أشكالاً كثيرة منها الأبيات التالية المنسوبة الى أبي العلاء المعري:

عجبت لكسرى وأتباعه — وغُسْل الوجوه ببول البقر
وقيصَر لما سوى ساجداً — لما صنعته أكفُّ البشر
وعُجب اليهود برب يُبَـ — ـرُّ بسفك الدماء وسم القَتَر
وقوم أتوا من أقاصي البلا — د لحلق الرؤوس ولثم الحجر[114]

وهناك رفض ابن الراوندي عقيدة إعجاز القرآن لجهتي النظم والمعنى بتأكيده: «نجد في كلام أَكثَم بن صيفي أحسن من «إنّا أعطيناك الكوثر» وقوله في القرآن:

(١١٣) مقامات ابن ناقيا، تحقيق الدكتور حسن عباس، (القاهرة: الدار الاندلسية، ١٩٨٨)، المقامة العاشرة، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(١١٤) الدكتور عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٨٩. أنظر أيضاً كتاب هادي العلوي المتان، المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس، مرجع مشار إليه سابقاً.

«انه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة... وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم»(١١٥).

ومفيد هنا استذكار رأيه بالنبوة القائل «ان الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب» وقوله في قول النبي لعمّار: «تقتلك الفئة الباغية»، «فإن المنجم يقول مثل هذا». كذلك تحليله العقلاني التالي لمسألة الاعتقاد بالنبوة وموجباتها:

«ان البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم اللّه سبحانه على خلقه، وانه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فان كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته، وإجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه. والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته»(١١٦).

أما استهزاؤه بالاعجاز والمعجزات فمعروف:

«ان الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم، كانوا مفلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين. فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً وقال بعد ذلك: أين كانت الملائكة في يوم أُحد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعا، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام؟!»(١١٧).

---

(١١٥) بدوي، المصدر نفسه، ص ٩٠.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.

وبمناسبة كلامنا على رواية «الآيات الشيطانية» وعلى نوع النقاد الذين ابتلى بهم رشدي وابتلى القارىء العربي بتوجيهاتهم الأدبية وابتلى الاسلام المعاصر بدفاعهم عنه أقدم للقارىء النص التالي لأبي بكر الرازي لأنه أكثر تقدماً وتقدمية في تناول المقدس والأوصياء عليه من النقاد والمعلقين المعنيين كلهم في يومنا هذا:

«ان أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ودفعوا النظر والبحث عن الأصول، وشدّدوا فيه ونهوا عنه، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رووها. من ذلك ما رووه عن أسلافهم أن: الجدل في الدين والمِراء فيه كفر، ومن عرّض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس؛ ولا تتفكروا في اللّه وتفكروا في خلقه؛ والقَدَر سر اللّه فلا تخوضوا فيه؛ وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق. إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم، استطاروا غضباً، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرضوا على قتل مخالفيهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان، وانكتَم أشد انكتام... وإنما أتوا من هذا الباب من طول الإلف لمذهبهم، ومرّ الأيام، والعادة واغترارهم بلحى التيوس المتصدرين في المجالس: يمزقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان؛ وبرواياتهم الأخبار المتناقضة: من ذلك آثار توجب خلق القرآن وأخرى تنفي ذلك، وأخبار في تقديم علي وأخرى في تقديم غيره، وآثار تنفي القدر وأخرى تنفي الاجبار، وآثار في التشبيه...»[١١٨].

ويعارض الرازي المقدس المتمثل في عقيدة إعجاز القرآن معارضة نقدية شديدة لاذعة ومتهكمة مستخدماً البرهان العقلي والحجة المحسوسة على النحو التالي:

---

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

«قد والله تعجبنا من قولكم القرآن مُعجز وهو مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين ـ وهي خرافات... انكم تدعون ان المعجزة قائمة موجودة ـ وهي القرآن ـ وتقولون: «من أنكر ذلك فليأت بمثله». إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلَقُ منه ألفاظاً، وأشد اختصاراً في المعاني، وأبلغ أداء وعبارة وأشكل (أي أنضج) سجعاً؛ فإن لم ترضوا بذلك فإنا نطالبكم بالمِثل الذي تطالبوننا به... وأيم الله لو وجب أن يكون كتاب حجة، لكانت كتب أصول الهندسة، والمجسطي الذي يؤدي الى معرفة حركات الأفلاك والكواكب، ونحو كتب المنطق، وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة للأبدان ـ أولى بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضراً ولا يكشف مستوراً... ومن ذا يعجز عن تأويل الخرافات بلا بيان ولا برهان إلا دعاوي أن ذلك حجة؟ وهذا باب إذا دعا اليه الخصم سلّمناه وتركناه وما قد حلّ به من سُكر الهوى والغفلة مع ما إنا نأتيه بأفضل منه من الشعر الجيد والخطب البليغة والرسائل البديعة مما هو أفصح وأطلق وأسجع منه. وهذه معاني تفاضُل الكلام في ذاته، فأما تفاضل الكلام على الكتاب فلأمور كثيرة فيها منافع كثيرة، وليس في القرآن شيء من ذلك الفضل، إنما هو في باب الكلام، والقرآن خلو من هذه التي ذكرناها»[119].

معروف كذلك أن كلاً من مسيلمة الكذاب وابن المقفع وابن الراوندي والمتنبي وأبي العلاء المعري (على سبيل المثال وليس الحصر) قد عارض القرآن أدبياً على طريقته الخاصة. أخذت معارضة مسيلمة شكل المحاكاة الفكاهية الساخرة للسجع القرآني كما في الأسجاع التالية التي حفظتها لنا بعض كتب التراث (ومسيلمة من شخصيات رواية رشدي):

«لقد أنعم الله على الحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، بين

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٨٠.

صفاق وحشى». و «والليل الأطحم، والذئب الأدلم، والجذع الأزلم، ما انتهكت أسيد من محرم». و «يا ضفدع نقي كم تنقين! نصفك في الماء ونصفك في الطين! لا الماء تدركين، ولا الشارب تمنعين». و«ان بني تميم قوم طهر لقاح، لا مكروه عليهم ولا إتاوة، نجاورهم ما حيينا باحسان، نمنعهم من كل انسان، فإذا متنا فأمرهم الى الرحمن». و «المبذرات زرعا، والحاصدات حصدا، والذاريات قمحا، والطاحنات طحنا، والخابزات خبزا، والثاردات ثردا، واللاقمات لقما، إهالة وسمنا، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتر فآووه، والباغي فناوئوه»[١٢٠].

أمـا موقف المعري من المقدس (والدين عموماً) فمعروف للقاصي والداني ولا حاجة الى تكرار شرحه أو التعليق عليه. يكفي التمعن هنا بالهجاء النقدي المرهف المتضمن إجابته على تساؤل معين كما جاء في الرواية التالية:

«ويروى عن أبي العلاء المعري أنه عارض القرآن بكتاب عنونه بـ «الفصول والغايات في محاذاة السور والآيات»؛ وقد حفظ لنا الباخرزي مؤرخ الأدب قطعة من كتاب أبي العلاء هذا، وهي جيدة في صنعها، بحيث لا تدرك السخرية فيها إلا بمشقة. وقد قيل لأبي العلاء: ما هذا إلّا جيد، إلّا أنه ليس عليه طلاوة القرآن، فقال: حتى تصقله الألسن في المحاريب أربعمائة سنة، وعند ذلك انظروا كيف يكون»[١٢١].

أخيراً لا بد من إشارة الى ابن المقفع لنمعن النظر قليلاً بالاستهزاء النقدي المبطن (والراقي جداً في نعومته ورهافته) بالمقدس الذي تنطوي عليه الرواية القائلة أنه ظل (أي ابن المقفع) يستعمل زمزمة

---

(١٢٠) **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج ٦، ص ٩١ ـ ٩٢، مرجع مذكور سابقاً.
(١٢١) **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري**، ص ١٣٣ ـ ١٣٤، مرجع مذكور سابقاً.

المجوس أثناء طعام العشاء ليلة اليوم السابق لإعلان اسلامه فسأله عيسى بن علي: «أتزمزم وأنت على عزم الاسلام؟»، فأجاب: «كرهت أن أبيت على غير دين»[١٢٢]. ومعروف كذلك أنه عارض القرآن ليس على سبيل المضاهاة التهكمية للشكل والأسلوب والسجع والفخامة والبلاغة فحسب، بل على سبيل نقد مادته وتعاليمه أيضاً. واستيفاء لهذا الغرض أسمى أحد كتبه بـ «الدرة اليتيمة». وفيما يلي بعض نماذج مما حفظته لنا كتب التراث:

«بسم النور الرحمن الرحيم... ومُسبح ومُقدس النور الذي من جَهله لم يعرف شيئاً غيره ومن شك فيه لم يستيقن بشيء بعده... ان ربهم على كرسيه قاعد وأنه تدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى»[١٢٣].

ويقول في الله مستهزئاً:

«انقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه ودعا كلمته ونفخة روحه فعادوه وسبّوه وآسفوه وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم في الأرض ويحترس من بعضهم في السماء بمقاذفة النجوم ويبعث لمقاتلتهم ملائكته وجنوده... وأنزل ملائكته فإذا غلبوا عدواً قال أنا غلبته أو غُلب له وليّ قال أنا ابتليته... فما باله جزع في غير كنهه من عمل يديه... ابتدع الأشياء فأخرج الأشياء... ويحاوز رضاه الى سخطه ومحابّه الى مكارهه والخير لعباده الى الشرّ لهم والرحمة لهم الى العذاب عليهم. ثم افتخر وامتدح بأنه غلبهم وقهرهم وانما هم لا شيء ومن لا شيء»[١٢٤].

(١٢٢) **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص ٤١، مرجع مذكور سابقاً.

(١٢٣) **كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله**، للقاسم بن ابراهيم، تحقيق ميكائيل انجلو جويدي (Guidi, Michelangelo) (روما، ١٩٢٧) ص ٨، ١١، ٣٥.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧، ٣٩. انظر أيضاً: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ص ٤٠ - ٥٨، مرجع مذكور سابقاً.

كما يقول في الشيطان متهكماً:

«إن الشيطان قد بنى على كل صنف من أهل الأديان حائطاً حصيناً وسوراً شديداً حصرهم فيه ووكل بهم شيطاناً من شياطينه وجعله عليهم فان كان الوكيل حفظ السور فهذه أمانة. وان لم يحفظه وكانت منه لموكله فيه خيانة. كان السور كما لم يكن ولم يبق فيه أحد ممن سجن»[١٢٥].

قبل أن يعود نقادنا الى توعية قرائهم بحقيقة «الآيات الشيطانية» ويتهموا مؤلفها بالكذب والتشويه والتحريف الخ، يستحسن بهم، أولاً، أن يطلعوا بشكل من الأشكال على الرواية ذاتها (وأفضل هذه الأشكال هي القراءة) وثانياً، أن يأخذوا بعين الجد والاعتبار التقليد الهجائي ـ الأدبي ـ الفكري المعارض للمقدس الذي ينتمي اليه رشدي اسلامياً وأوروبياً، وثالثاً أن يتمعنوا قليلاً في البيتين العتيقين التاليين لأن صاحبهما أكثر معاصرة وجدلية ودقة منهم جميعاً في ادراكه لطبيعة العلاقة في الأدب بين الهجاء والنقد من ناحية، والصدق والكذب من ناحية ثانية:

وقالوا في الهجاء عليك إثم   وليس الاثم إلّا في المديح
لأني إن مدحت مدحت زوراً   وأهجو حين أهجو بالصحيح[١٢٦]

■ المشكلة السادسة

تكمن المشكلة السادسة في أن من يحمل على محمل الجد المادة الإعلامية والنقدية والتنديدية والتقريعية الغزيرة التي صدرت في الشرق والغرب حول رواية رشدي وقضيته لا بد واصل إلى الاستنتاج الأعوج القائل بأنه لا حياة فكرية في حاضر المجتمعات العربية والإسلامية إلّا تكريس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تطلع فعلياً عندها إلّا إلى كل ما هو ماضٍ وفائت، ولا حراك

(١٢٥) كتاب الرد على ابن المقفع، ص ٤٩، مرجع مذكور سابقاً.

(١٢٦) هادي العلوي، ديوان الهجاء العربي، (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٢)، ص ٧.

اجتماعياً فيها إلاّ حراك الأصوليات الإسلامية ودعوات العودة، في نهاية القرن العشرين، إلى مدينة الخلفاء الراشدين. لكن الواقع شيء آخر تماماً. بعبارة أخرى يتناسى نقاد رشدي ومتهموه عمداً أن العالم العربي شهد منذ نهاية القرن الماضي سلسلة لم تنقطع من القضايا الشبيهة، إلى هذا الحد أو ذاك، بقضية رشدي والتي انفجرت كلها بسبب كتب وكتابات عصرية ومعاصرة تناولت المقدسات بالمراجعة العقلانية والمحرَّمات بالنقاش العلمي والموروثات بالتقييم الحديث والاجتهادات المتخلِّفة بالسجال النقدي المفتوح. أثارت بعض هذه الكتب في زمانها ضجات عربية وإسلامية ضخمة كما أدت إلى مناقشات فكرية وثقافية ودينية حادة وإلى محاكمات قضائية مشهورة وإلى أزمات سياسية ـ حكومية مشهودة وإلى تهجمات دينية شرسة من أعلى منابر المساجد وإلى اتهامات مألوفة بالكفر والإلحاد والزندقة والمروق الخ.

إن الضجات التي أثارتها كتب مثل «الإسلام وأصول الحكم» و «في الشعر الجاهلي» و «نقد الفكر الديني» في العالم العربي وخارجه معروفة ولا تحتاج إلى مزيد من التعليق. وتكفي الإشارة السريعة إلى المتاعب «الدينية» التي تعرض لها في الماضي القريب مفكرون وكتّاب وأدباء من أمثال نجيب محفوظ ومحمد أحمد خلف الله وعبد الله العلايلي ومحمود محمد طه (الذي شنقه النميري في السودان في محاولة لإنقاذ حكمه المنهار) وحمود صالح العودي (في اليمن) ومازال الحَبْل على الجرار. إذ على الرغم من حكم الإعدام الصادر على رشدي وعلى الرغم من كل ما قيل حول صعود الحركات الإسلامية الأصولية والأجواء المتزمتة التي تعمل على فرضها حالياً مازالت المؤلفات المثيرة للضجات الدينية مستمرة في الصدور في العالم العربي. على سبيل المثال طالبَ الأزهر بمصادرة كتاب جديد لخليل عبد الكريم صدر في القاهرة تحت عنوان: «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» (دار سيناء للنشر). وألقي القبض على كاتب

قصة مصري اسمه علاء حامد وأودع السجن بسبب رواية نشرها في القـاهـرة تحت عنـوان: «مسافة في عقل رجل» عدّتها المراجع الدينية المختصة مسيئة للإسلام. كما هوجمت في عمّان، الأردن، الأديبـة زليخـة أبو ريشة في الصحف ومن أعلى منابر المساجد بسبب كتاباتها المنعتقة.

حتى في اليمن الذي بقي سعيداً في عزلته وانغلاقه على نفسه حتى مطلع الستينيات شهد في أواسط الثمانينيات حادثة كبرى ومهمة محلياً شبيهة بحادثة سلمان رشدي وأشباهها في العالم العربي. أشـير هنا إلى الاضطهاد الذي تعرض له الدكتور حمود العودي ـ الأستـاذ في جامعة صنعاء وقتها ـ لأنه اختار منهجاً علمياً في تدريس تاريـخ اليمن والكتـابـة عنه بدلاً من المنهج اللاهوتي ـ الغيبي. على سبيل المثال هوجم الدكتور العودي لأنه نسب نشوء الزراعـة في اليمن منـذ القدم إلى جهود الإنسان العربي وعدّها إنجـازاً هامـاً من إنجـازاتـه الحضـارية. أقامت القوى الدينية المعهودة الدنيا عليه ولم تقعدها لأن الزراعة في اليمن وغير اليمن ـ حسب رأيها الذي لا رأي غيره ـ من صنع الله وحده ومن خلقه دون سواه. رُمي الرجل بلائحة الاتهام والتهديد المعروفة: الارتداد، الإلحاد، الاستهزاء بالله وأنبيائه، التهجم على القرآن والإسلام، التبشير بالشيوعية الخ. ومع ان الدكتور العودي اضطر وقتها إلى التـواري عن الأنظار والاختباء فقد دافع عن نفسه وعن منهجه ومهنتـه وآرائـه وحـريته دفاعاً شجاعاً في رسالة مفتوحة ومطوّلة وجهها إلى رئيس البلاد[١٢٧].

---

(١٢٧) في سنة ١٩٨٦ نشر الدكتور حمود العودي الوثائق المتعلقة بقضيته، بما فيها دفاعه المفصل عن نفسه، في كتيب تحت عنوان: **التهمة والدفاع: الملف الأول** (الناشر غير مذكور. تمت الطباعة في عدن على الأرجح). ويضم الملف لائحة بأسماء المثقفين العرب الذين تضامنوا معه علناً ودافعوا عن حقه في التعبير عن رأيه وأدانوا مضطهديه (١٣٥ اسماً).

في عام ١٩٧٨ نشر العالِم الإسلامي الكبير عبدالله العلايلي كتابه «أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد». هزّ الكتاب وقتها علماء الدين المسلمين في لبنان وأحرج مؤسساتهم أيما إحراج (على اعتبار أن صاحبه واحد منهم) مما أوقع الناشر تحت ضغوط كبيرة اضطرته إلى سحب الكتاب بسرعة من الأسواق. يخفي كتاب العلايلي وراء أناقة لغته العربية الكلاسيكية جداً وخلف مصطلحاته الشرعية الموروثة وعباراته الفقهية التقليدية لهجة عنيفة تتناول بالتهكم المرير والسخرية اللاذعة الجهل المطبق الذي يسيطر على علماء المسلمين المعاصرين بدينهم ودنياهم معاً. فلا هم على علم حقاً بفحوى تراثهم الديني وفقهه وعلومه الشرعية من ناحية، ولا هم على علم حقاً بمعنى العصر الحديث وعلومه ومناهج تفكيره (على الرغم من أن العصر يكاد يسحقهم)، من ناحية ثانية. ولنذكر بهذه المناسبة أن طه حسين كان قد وجّه نقداً مشابهاً في «الأيام» إلى علماء الأزهر الذين تتلمذ على أيديهم وتعلّم تحت إشرافهم.

يقترح عبدالله العلايلي على علماء المسلمين حلولاً ثورية معينة لمسألة التراث والمعاصرة التي تؤرقهم ولمعضلة التوفيق بينهما التي تحيرهم. وفي الوقت الذي تتصف فيه اقتراحاته على السطح بجدية العلم ووقار الفقه وجلال الشرع (مع التدعيم اللازم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية) تنطوي، في العمق، على خفة التهكم واستهتار الهزء ودعابة الضحك (من هنا الغضب الشديد على الكتاب في لبنان وسحبه السريع من الأسواق). في الواقع أعتقد أن الكتاب من أوله إلى آخره ليس إلّا معارضة ألمعية ساخرة للفكر العقيم الذي مازال يتشبث به هؤلاء العلماء؛ وللمناهج الساقطة التي ما فتئوا يتناولون بها قضايا العصر؛ وللحلول السخيفة والأجوبة الغبية التي يقدمونها لمشكلات المسلمين معه. من هنا صياغة العلايلي عنوان الفصل التاسع من كتابه على شكل سؤال

خطابي هازىء موجَّـه إلى زمـلائـه العلماء: «أطُوطَميون أنتم أم فقهاء؟» وفيما يلي واحداً من اقتراحاته الثورية:

«التسليم بكل ما قالت المدارس الفقهية على اختلافها وتناكرها، حتى الضعيف فيها، وبقطع النظر عن أدلتها واختزانها في مُدَوَّنة منسقة حسب الأبواب كمجموعة «جوستنيان»، وأعني كل ما أعطت المدارس: الإباضِيّة والزَيْدِيّة والجَعْفَرِيّة والسنّية (من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وأوزاعية وظاهرية)، ومن قبلها مدارس الصحابة فالتابعين فتابعي التابعين الخ، وذلك يجعل هذه الثروة الفقهية منجماً لكل ما يجدّ ويحدث... ويتأسس على هذا المقترح أنه في حال ما إذا واجهتنا مشكلة من مشاكل اليوم أو نازلة من النوازل، نأخذ الحل من هذا المنجم الفقهي أو الزَبيدَة الجامعة الحافلة، بقطع النظر عن قائله أو دليله، وبتغير الظرف يتغير الحكم، وذلك بشكل أن ما رَجّحناه قبلاً نجعله مرجوحاً ونأخذ بمقابله الذي هجرناه من قبل، وكل ذلك استناداً إلى أن فقيهاً قال به وأن الظرف اقتضاه. فالمرجِّح إذاً هو الظرف فقط مادمنا قد سلمنا بأقوالهم جميعاً وقبلناها جميعاً، فما هجرناه اليوم من قول في مسألةٍ ما، ثم اقتضاه الظرف بعد حين، نعمد إلى ترجيحه والأخذ به. ولا عجب فالأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، والمُقتَضي في كل ذلك هو التيسير، وهما كليتان فقهيتان لا مجال للريب فيهما»[١٢٨].

أما فتوى العلايلي الشرعية المعقدة والمطولة والذكية جداً التي تبيح للمـرأة المسلمـة الزواج بصورة عادية من غير المسلم فتشكل في نظري محاكاة عصرية ساخرة في العمق لأساليب التفكير الإفتائي المستهلكة بكل خوائها وعقمها وعجزها عن تقديم أي شيء يمكن أن يفيـد أو ينفـع المسلمـين حقـاً في أزمتهم الثقـافية والاجتماعية والحضـارية الراهنة[١٢٩]. وبما أنني في معرض الكلام على رواية

---

(١٢٨) أين الخطأ، ص ١٠٩ ـ ١١٠. القوس في النص الأصلي.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٣٧.

«الآيات الشيطانية» المليئة بالممثلين والممثلات (بما في ذلك بطلها الآخر جبريل فاريشتا الذي يلعب دور الملاك جبريل في أحد الأفلام السينمائية اللاهوتية التي اشتهرت هوليوود الهند بانتاجها) أقدم للقارىء النص الظريف التالي من كتاب عبدالله العلايلي:

> «ولا أدري لِمَ هذا التحرج من «التَشخُّص»، وكان الملاك جبريل كما ورد في طائفة من الحديث، يبدو ويتشبه ويتشخص بصور من الناس مثل «دحية الكلبي»، فإذا كان الملاك ظهر ظهوراً هو أشبه بشهود أو حضور سينمائي، فكيف بغيره. ولولا أنني في حمَى ما هو مقدس لقلت إنه كان أقدم مُمَثِّل مُشخِّص»[١٣٠].

تستدعي سلسلة القضايا الشبيهة بقضية رشدي في العالم العربي بعض الملاحظات والاستنتاجات العامة: أولاً، مارست هذه السلسلة المستمرة من القضايا فعلاً تراكمياً تحرُّرياً وتحريرياً في الفكر العربي الحديث وفي الحياة الثقافية العربية المعاصرة عموماً بإقحامها موضوعات ممنوعة وموروثات مقدسة ومشكلات محظورة في ميدان النقاش المفتوح وحيز التدقيق العقلاني المستقل ومجال السجال الفكري الحر (وتشكل «الآيات الشيطانية» امتداداً لهذا المنحى العام على مستوى الأدب والإبداع الفني). ولأن سلسلة القضايا المذكورة جعلت مسألة مناقشة الدين نقدياً وبحرية نسبية مسألة شبه مقبولة عربياً (بخاصة في الأجزاء الأكثر تقدماً من الوطن) لم تتعدَّ ردود الفعل العربية المباشرة على «الآيات الشيطانية» الطقوس المعروفة لتصريحات الناطقين الرسميين باسم الحكومات والمؤسسات الدينية وتنديداتهم. لهذا السبب أيضاً أنتج العالم العربي أكبر عدد من الأصوات المدافعة عن «حق رشدي في الكتابة والحياة» من أي بلد آخر في العالم الإسلامي

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

عموماً بما في ذلك تركيا. في الواقع من المفرح حقاً ألّا يجد العالم العربي ضرورة للرد على رشدي إلّا عبر الكتب والمقالات والمناقشات العلنية والسجالات الفكرية والدينية والشرعية والتاريخية المفتوحة (بغض النظر عن مستواها).

ثانياً، تنتمي الكتب المعنية، كما ينتمي أصحابها إلى الاتجاهات السياسية الكبرى كلها في الحياة العربية المعاصرة من يمين ووسط ويسار وتمثلها تمثيلاً جيداً. على سبيل المثال، كان علي عبدالرازق عالماً أزهرياً محافظاً دافع عن إلغاء مصطفى كمال للخلافة وعن فصل الدين عن الدولة في الإسلام بلغة العلماء العتيقة ومصطلحات الفقهاء المألوفة ومنطق الدراسات الشرعية المعروف. في حين مثَّل طه حسين اتجاه الوسط الليبرالي الكلاسيكي إن كان في مواقفه السياسية اليومية والعامة أو في المنهج النقدي الذي اعتمده في دراساته. في مقابل ذلك انطلق كتابي «نقد الفكر الديني» من مواقع علمانية تنويرية يسارية متمركسة. أما عبدالله القصيمي فقد مثل اتجاهاً نقدياً نيتشوياً يمينياً عدمياً، في حين مال أحمد محمد خلف الله إلى الإتجاه القومي العربي المتقوقع على ذاته إلى حدود الشوفينية شبه العنصرية.

ثالثاً، تشكل خصوصية الوضع السياسي السائد العنصر الحاسم دوماً في تحويل أي كتاب من هذه الكتب إلى قضية محلية محدودة (القصيمي، العلايلي، العودي) أو إلى قضية كبرى شاملة (عبدالرازق، طه حسين، «نقد الفكر الديني»). معروف، مثلاً، أن علي عبدالرازق كان يعارض (مثل عائلة الوجهاء التي ينتمي إليها) تحركات الملك فؤاد الأول لإعلان نفسه خليفة المسلمين الجديد وأن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» نسف الأسس النظرية والايديولوجية والشرعية لطموح الملك. معروف كذلك أن فؤاد الأول رد الصاع صاعين لعبد الرازق بضغطه على علماء الأزهر للتشهير

به وبكتابه وانزال العقاب المناسب «بكل من تسول له نفسه...» الخ. انصاع العلماء وقتها للمشيئة الملكية فطردوا صاحب الكتاب من الأزهر بتهمة الارتداد عن الإسلام والزندقة وما إليه مما هو معروف. أما خصوصية الظرف السياسي المحلي والدولي الذي حوّل «الآيات الشيطانية» إلى قضية عالمية كبرى لا سابقة لها فمعروفة جيداً. على سبيل المثال، هناك غضب النُخب الحاكمة في الهند والباكستان على رشدي بسبب الهجاء الشديد الذي أصابها منه في روايتيه السابقتين «أطفال منتصف الليل» و «العار» مما جعل «الآيات الشيطانية» مناسَبة ممتازة بيدها لتصفية حساباتها معه. هناك كذلك الصراع المحتدم وقتها بين آية الله الخميني وخادم الحرمين على التحكم بـ «الأممية الإسلامية» عبر البحار والسيطرة عليها وتوظيفها الخ، مضافاً إليه محاولات الخميني تنصيب نفسه ـ عبر رواية رشدي ـ بابا إسلامياً عالمياً عابراً للحدود والقارات.

رابعاً، لا تشكل «الآيات الشيطانية» والضجة التي أثارتها حدثاً إسلامياً ثقافياً وأدبياً وفكرياً ودينياً شاذاً وطارئاً وفريداً على الرغم من تعامل النقاد معها، في الشرق والغرب، على هذا الأساس. لهذا أقول إن أبرز أوجه التهافت في المادة النقدية والإعلامية الصادرة حول قضية رشدي (وروايته) تكمن في الغياب الكامل لأية محاولة لربطها بسياق تاريخي ثقافي ما أوسع، أو إحالتها إلى بعض ما يعتمل في أحشاء المجتمعات العربية والإسلامية العالم ثالثية من تحولات وصراعات وتناقضات وانقلابات على الأصعدة كافة. وينطبق هذا النقد بصورة خاصة على التقدميين العرب من نقاد رشدي الذين لا يتعبون أبداً من التبشير بضرورة «فهم الحدث على ضوء سياقه التاريخي» ولا يملون من إلقاء المحاضرات حول ضرورة «ربط الظاهرة الفكرية بخلفيتها الثقافية وقاعدتها الاجتماعية». وما إليه مما غودونا عليه في السابق.

بعبارة ثانية لا بد من طرح السؤال الأساسي: لماذا هذه السلسلة

من الكتب (بما فيها «الآيات الشيطانية»)؟ لماذا هذه القضايا الصغيرة والكبيرة، المحلية والعربية، الإقليمية والدولية، ولماذا الضجات المثارة حولها؟ أوليست كلها مظهراً هاما من مظاهر الجدل الصراعي العنيف الذي تنطوي عليه الأزمة التاريخية ـ الاجتماعية ـ الحضارية المستحكمة في العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي تحديداً (بدرجات متفاوتة من الطول والعرض والعمق) نتيجة تراجع القديم واضمحلاله المتزايد والمتسارع من ناحية، واستعصاء ولادة الجديد ولادة صحية سريعة ونظيفة، من ناحية ثانية؟ أوليس صحيحاً أن رشدي وأمثاله، ممن ورد ذكرهم معنا أو لم يرد، يعبّرون عن هذه الأزمة ولا يصنعونها، ينفعلون بها ولا يفعلونها، يستجيبون لها ولا ينتجونها، يتحركون بقوتها ولا يحركونها؟ لهذا، إن من يعتقد أنه باستئصال رشدي وأمثاله يكون قد استأصل الأزمة، واهم، بل إنه أكثر من واهم لأنه يحكم على نفسه عملياً بالعمى والطرش وسيدفع الثمن التاريخي غالياً، بالتالي، فيما بعد. هنا أريد أن أدلي برأي مختصر في طبيعة هذه الأزمة وصلة رشدي بها.

في منتصف القرن التاسع عشر تنبأ ماركس، استناداً إلى دراساته الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية المعروفة، أنه ما من تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية سابقة على التشكيلة الرأسمالية الأوروبية الحديثة ستكون قادرة على مقاومة اختراق الأخيرة لها مع ما يستتبعه هذا الاختراق من زعزعة لأركانها وخلخلة لمقوماتها وإعادة صياغة لعناصر حياتها بما يتناسب مع متطلبات التشكيلة الرأسمالية الجديدة ومع مصالحها الكبرى وقواها الدافعة وقوانين حركتها المسيطرة. يجب أن يكون واضحاً اليوم أنه ما من تنبؤ في العلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخية تحقق بالتمام والكمال كما تحقق تنبؤ ماركس المذكور. في الواقع، تَوَقع ماركس في «البيان الشيوعي»، واستناداً إلى التحليلات ذاتها، نشوء أدب عالمي دولي

من مجموع الآداب الوطنية والقومية والمحلية المعروفة وقتها[١٣١]. ولا شك أن رشدي يمثل اليوم ـ موضوعياً وذاتياً ـ حالة بارزة وصاخبة جداً من حالات الأدب العالمي الذي توقع ماركس نموه وازدهاره في ظل تطور الشروط التاريخية الجديدة التي شخّصها. يقول رشدي في إحدى مقالاته عن صنف من أصناف هذا النوع من الأدب:

> «أعتقد أنه أصبح بالإمكان الشروع في تنظير العوامل المشتركة بين الكُتّاب المنتمين إلى هذه المجتمعات، أي (مجتمعات) البلدان الفقيرة و (مجتمعات) الأقليات المحرومة في البلدان القوية، بحيث نبين أن أغلب الجديد في الأدب العالمي أخذ يصدر عن هذه الفئة (من الكتّاب)»[١٣٢].

من ناحية ثانية، ارتبط تطور نمط الانتاج الرأسمالي ونموه وتوسعه بنشوء تشكيلة معرفية ديناميكية جديدة تمحورت حول نمط جديد لانتاج المعرفة بالطبيعة والانسان والمجتمع تعارفنا على تسميته بالعلم الحديث. وتتألف التشكيلة المعرفية الجديدة:

(أ) من العلم الحديث كمنهج للبحث والاكتشاف والاختراع واكتساب المعرفة الحقيقية بالموضوعات.

(ب) من العلم الحديث كجسم من المعلومات والمعارف النامية تراكمياً عن الطبيعة والانسان والمجتمع.

(ج) من العلم الحديث كتطبيق تكنولوجي عملي أداتي في التعامل مع العالم والسيطرة على الطبيعة والتحكم بالمحيط والتأثير الفعال في مجرى الأحداث.

على امتداد قرنين ونيف من الزمن حلّت التشكيلة المعرفية ـ

---

(١٣١) انظر الفصل الأول من: **البيان الشيوعي**، والذي يحمل عنوان: «بورجوازيون وبروليتاريون».

(١٣٢) **أوطان خيالية**، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٦٩.

العلمية الجديدة حلولاً كاملاً في أوروبا (بالمعنى الواسع للكلمة) محل التشكيلات المعرفية السابقة عليها. أي أصبح العلم الحديث هو النمط المعرفي النظري والعلمي والتطبيقي الأول والحاسم في حياة أوروبا الحديثة وفي تعاملها مع الطبيعة وتفسيرها للعالم وتحويلها للبيئة وفعلها في المحيط، حالاً بذلك محل الدين والأسطورة والسحر والتنجيم والغيب والخرافة والأدعية والخوارق والحكمة المتوارثة والمهارة المكتسبة والأمثال المتداولة والاعتقاد الشائع الخ. يمكننا التعبير عن الحقيقة ذاتها بالقول إن العقل العلمي ـ الكمي ـ الاستكشافي ـ المنهجي ـ التطبيقي ـ المنتظم حل تماماً محل العقل الغيبي ـ الكيفي ـ التأملي ـ الاسكولائي ـ الصوري ـ الاعتذاري في كل ما له علاقة حاسمة وحيوية بالنسبة للتعامل مع العالم عموماً ومع إدارة عملية انتاج الثروة الاجتماعية تحديداً.

بناء على ما تقدم أستنتج، على طريقة ماركس، أنه ما من تشكيلة معرفية سابقة على التشكيلة المعرفية العلمية الحديثة (بما في ذلك التشكيلة المعرفية الإسلامية الشرعية المعروفة) قادرة على مقاومة اختراق الأخيرة لها مع ما يعنيه ذلك من زعزعة لأركانها وخلخلة لعناصرها وتفجير داخلي لبنيانها. مرة ثانية، يعبّر رشدي وأمثاله عن صيرورة التحول المعرفي هذه في بلدان العالمين الإسلامي والعربي (وغيرهما) ولا يصنعونها، يصوغون أسئلتها الأولية وتساؤلاتها الجذرية ولا يخترعونها. أضف إلى ذلك أنه كلما سعت المجتمعات المذكورة إلى المزيد من التنمية والتحديث، وكلما اكتسبت المزيد من المعارف العلمية ـ التقنية الجديدة، تعمقت أزمة التحول المعرفي المذكورة وازدادت حدة صراعاتها وتناقضاتها وتكاثر، بالتالي، أشباه رشدي وأمثاله فيها («أولاد حارتنا» نموذج ممتاز على ما أقول).

يخطىء كثيراً من يظن أن هذه الحقائق والاعتبارات غائبة عن

رشدي الفنان والناقد والمراقب والمفكر. سأضرب فيما يلي بعض الأمثلة: يستكشف رشدي بمهارة عالية وروح مرحة وسخرية كاشفة أشكال الصراع والمواجهة والمجابهة والتأثير والتأثُّر الناتجة كلها في المجتمع الهندي المعاصر، بشقيه الهندوسي والإسلامي، عن اختراق أجزاء من التشكيلة المعرفية العلمية الوافدة حديثاً لنسيج التشكيلات المعرفية المحلية السائدة منذ القدم. يفرض رشدي المسألة على وعينا بعرضه مجموعة من المفارقات الهازلة والمواقف المأساوية والتناقضات المضحكة ـ المبكية الناجمة عن هذا الصراع والاختراق. على سبيل المثال نشاهد في «أطفال منتصف الليل» المنجّمين والسحرة ومن لفَّ لفهم وهم يسهمون في إعداد الخطة الخمسية الأولى للبلاد، تحت إشراف جواهر لال نهرو، إلى جانب خبراء الاقتصاد واختصاصيي التخطيط وعلماء الفيزياء وعلى قدم المساواة معهم. وفي الرواية ذاتها، نقابل الدكتور آدم عزيز (جد بطل الرواية سليم سيناء) الذي درس الطب في جامعة هايدلبيرج في المانيا وقرأ جيداً كراس لينين «ما العمل؟» وهو يحاول وضع معارفه الجديدة موضع التطبيق بمعالجة ابنة الإقطاعي الكبير في إحدى بقاع كشمير المعزولة من وراء ملاءة مثقوبة خوفاً على الفتاة من العيب والحرام. بعبارة أخرى اخترقت التشكيلة المعرفية الأرقى التي يمثلها الدكتور آدم عزيز الحجاب الحاجز للتشكيلة المعرفية القديمة التي تحمي الإقطاعي وابنته وثقبت نسيجه دون رجعة، ولا بد، بالتالي، من انفراط عقد نسيج الملاءة نفسها بعد ثقبها مهما حاول أصحابها ترميمها وصيانتها بعد العطب الأولي الذي أصابها. لذلك انهارت مقاومة الفتاة ومقاومة والدها تدريجياً في الرواية (وبعد كل فحص طبي جديد من وراء الملاءة المثقوبة) إلى أن أخذها الدكتور زوجة له. في التحليل الأخير، تحطم آدم عزيز نتيجة اصطدام جديده بعتيق كشمير ولا يترك رشدي مجالاً للشك في أنه لا يريد لمأساة آدم عزيز أن تكون مأساة

الهند الحديثة والمعاصرة أو أن يكون مصيره مصيرها.

يستكشف رشدي في الرواية ذاتها، كذلك، المستويات الأكثر انحطاطاً وتعمية وخرافةً وشعوذةً ووهماً التي انحدرت إليها في الوقت الحاضر البقايا الباقية من أشلاء التشكيلات المعرفية الهندوسية والإسلامية العتيقة، بخاصة في الأعماق السُفلى لمجتمع مدن مثل بومباي ودلهي. وانسجاماً مع موقفه التقدمي المبدئي لا يعمل رشدي أبداً على تغليف بؤس أعماق المجتمع الهندي السفلى وجهلها بأغلفة الأصالة والروحانية والرضا والقناعة. في الواقع نجده يوجه سهامه النقدية اللاذعة (بخاصة في «الآيات الشيطانية») إلى الشباب الأوروبي والأميركي الهيبي السائح في الهند بحثاً عن الغذاء الروحي الكوني في بؤس تلك الأعماق الذي لا يصدق وفي خزعبلات مشعوذيها وتعاليم دجاليها عن «الأعماق التي لا قرار لها لأزل ـ الفضاء السماوي»، على حد تعبيره الساخر. لنذكر هنا أن ولادة سليم سيناء في منتصف ليل ليلة الهند المشهودة أنعمَت عليه «بأعظم الملكات كلها، أي المقدرة على النظر في عقول البشر وقلوبهم». دخل رشدي، على طريقة بطله، في عقل التشكيلة المعرفية الإسلامية القديمة وأمعن النظر في محتوياته فوجده فارغاً من كل ما له علاقة بالعالم الحديث حقاً ومن كل ما هو مهم وحاسم بالنسبة للاستمرار والنمو والتقدم في المرحلة التاريخية المعاصرة. كانت الهند والصين والخلافة العربية ـ الإسلامية كلها حضارات كبرى قدمت ما قدمته إلى تاريخ الإنسانية وتطورها، ولكن ماذا عندها اليوم لتقوله لعالمنا المعاصر؟ ماذا عندها حقاً لتقدمه إلى حركة التاريخ في الحاضر والمستقبل؟ لا شيء يذكر، على ما يبدو. لهذا يجد العالَم الإسلامي (ومعه العالم العربي) نفسه هو وتشكيلته المعرفية الماضية وعقله الشرعي العتيق سابحاً في الفضاء الخارجي اللاتاريخي لـ «عالم ثالث» لا وزن له ولا ثقل لأصحابه. يصف رشدي في رواية «العار» هذا «العالم الثالث» الذي نشأ فيه

عمر الخيام شاكيل على النحو التالي:

«قضى عمر الخيام اثني عشر عاماً طوالاً، أي أكثر سنوات نموه أهمية، عالقاً في شراك ذلك القصر المنعزل، ذلك العالم الثالث الذي لم يكن مادياً ولا روحياً، بل هو نوع من البِلى المركَّز والمؤلَّف من البقايا المتفسخة لذينك النوعين الأكثر ألفة من العوالم: العالم الذي سيصطدم به عمر الخيام على الدوام و (عالم) تلك الكمية الهائلة من الأغراض التي اهترأت وغطاها الغبار وعشش عليها العنكبوت مع أنها محفوظة من العث بعناية، العالم المتلاشي لتلك البقية الباقية من الغشاوة العفنة للأفكار المنبوذة والأحلام المنسية»[١٣٣].

أما الحضارة التي تعيش على أمجاد ماضيها ولا تعرف كيف تَعْبر العالم الثالث المذكور أو كيف تتجاوز فضاءه الخارجي المسحور بحيث ترجع إلى التاريخ، بكل ما يتطلبه من ثقل ووزن، فمصيرها هو مزبلة التاريخ الشهيرة. يقول رشدي في رواية «العار» محذراً:

«التاريخ اصطفاء طبيعي حيث تتصارع ضروب من طفرات الماضي على السيادة. أنواع جديدة من الوقائع تنشأ. أما الحقائق العتيقة المتحجرة فتمشي معصوبة العينين إلى الحائط وهي تُدخِّن لفافات التبغ الأخيرة(*). ولا تبقى على قيد الحياة إلَّا طفرات الأقوى. أما الضعفاء والنكرات والمهزومون فلا يتركون وراءهم إلَّا القليل من الآثار: حقول ذات أنماط معينة، رؤوس فؤوس، حكايات شعبية، أباريق مهشمة، أضرحة دفن الموتى. أي الذكرى الباهتة لجمالهم أيام الشباب. لا يحب التاريخ إلَّا

(١٣٣) الأصل الانكليزي، ص ٣٠. الترجمة العربية، ص ٢٧، مرجع مشار إليه سابقاً (ادخلت التصويبات اللازمة على الترجمة).

(*) لم تلتقط الترجمة العربية المقصود بهذه الجملة (وغيرها ايضاً). يعني السير إلى الحائط بعينين معصوبتين تنفيذ حكم الإعدام رمياً بالرصاص. أما لفافات التبغ فتشير إلى الرغبة الأخيرة لمن سينفذ فيه حكم الإعدام بتدخين سيجارة أخيرة. أنظر ص ١١٨ من الترجمة العربية.

من يسيطر عليه: إنها علاقة استرقاق متبادل. لا مجال فيه لأشباه بينكي(*) أو لأمثال عمر الخيام شاكيل، حسب رأي إيسكي»[١٣٤].

حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة في مواقع رشدي الأدبية وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية أستنتج أن العالم الإسلامي بحاجة اليوم إلى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الدين والشرع والتراث والرجعة. من هنا تأكيد رشدي المزدوج بأن: «المسألة التي تواجهنا هي: كيف نبني عالماً جديداً و «حديثاً» من حضارة قديمة تسكنها الخرافة؟» و «إن إعادة وصف العالم (من جانب الروائي مثلاً) تشكل الخطوة الضرورية باتجاه تغييره»[١٣٥]. لهذا يهاجم رشدي بلا شفقة ذلك التحالف الوثيق المدعوم بقوة، أميركياً وغربياً، بين التعصب الديني الإسلامي الارتدادي من ناحية وبين الديكتاتورية العسكرية السافرة في بلد مثل الباكستان، من ناحية ثانية، فيهجو، بالتالي، هجاء هازئاً قوياً نفاق الصحافة الغربية الحرة في تعاملها الرقيق والرحيم مع هذا التحالف ومع رموزه البشرية والسلطوية. المشهد: مندوب التلفزيون الإنكليزي وهو يتلعثم ويتردد ويتلكأ بحثاً عن العبارات اللائقة والكلمات الأكثر لطفاً لطرح سؤال على الجنرال حيدر (ضياء الحق، النميري) حول العمل بعقوبات الجلد والرجم وقطع الأيدي والأرجل وفقاً للشريعة الإسلامية السمحاء:

«جنرال حيدر... المصادر المطلعة ترى، المراقبون الوثيقو الصلة يزعمون، الكثير من مشاهدينا في الغرب قد يقولون،

(*) من شخصيات رواية العار.

(١٣٤) الأصل الانكليزي، ص ١٢٤.

(١٣٥) **أوطان خيالية**، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ١٣ ـ ١٤، ١٩.

كيف تدحضون القول إن، هل لديكم وجهة نظر حول الزعم القائل إن إقامتكم العقوبات الإسلامية مثل قطع الأيدي والجلد قد يبدو، لبعض المراجع، جدلاً، وفقاً لبعض التعريفات، إذا جاز التعبير، عملاً همجياً»[١٣٦].

لا غرابة، إذن، ان استشهد رشدي بعبارة للروائي البريطاني الكبير جراهام جرين يقول فيها:

«من الأفضل لكاتب الرواية أن يبقى بعيداً عن الصحافيين لأنه في الوقت الذي يحاول فيه الروائيون كتابة الحقيقة يعمل الصحافيون على كتابة الرواية»[١٣٧].

لا غرابة كذلك في اعتبار رشدي الرواية وسيلة من الوسائل الهامة «لتكذيب الطبعة الرسمية للحقيقية» التي يقدمها الساسة في بلاد العالم كلها، على ما يبدو[١٣٨]. لهذا يدين رشدي دعوات انسحاب الأدب من صراعات التاريخ وقذارات السياسة ومتاعب تسمية الأشياء بأسمائها فينفي بقوة إمكان «وجود الأعمال الفنية في أي فراغ اجتماعي أو سياسي» لأن «لكل نص سياق»، على حد تعبيره الحرفي. كذلك، يُسَفِّه بإصرار مشابه جدية محاولات «فصل طريقة فعل تلك الأعمال في المجتمع عن السياسة والتاريخ»[١٣٩]. فيما يلي ترجمة لنص يمثل وجهة نظر رشدي وممارسته الأدبية تمثيلاً جيداً ودقيقاً:

«على سبيل المثال، لا يوجد إجماع حول طبيعة الواقع بين دول الشمال ودول الجنوب. يختلف ما يقوله الرئيس ريغان حول ما

---

(١٣٦) **العار**، الأصل الانكليزي، ص ٢٤٥. الترجمة العربية، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ (أدخلت التصويبات اللازمة عليها).

(١٣٧) **أوطان خيالية**، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٢١٧.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٢، ٩٦، ٩٧.

يجري في اميركا الوسطى اختلافاً جذرياً عن ما يقوله الساندينيستا، مثلاً، إلى درجة الغياب شبه الكامل لأية أرضية مشتركة بينهما. لهذا، يتوجب علينا الانحياز إلى هذا الجانب أو ذاك وتبيان ما إذا كنا نعتقد أن نيكاراغوا هي «الحديقة الأمامية» للولايات المتحدة، بعد أن كانت فيتنام «حديقتها الخلفية»، على ما نذكر. يبدو لي أنه لا سبيل أمام الأدب إلَّا الدخول في مثل هذه النزاعات لأن المتنازَع عليه ليس إلَّا **ما هو الواقع بحد ذاته**؟ أي ما هي الحقيقة؟ وما هو الكذب؟ إذا ترك الكُتّاب مهمة رسم العالم لرجالات السياسة سيقترفون بذلك (أي الكتّاب) واحداً من أكثر أعمال الاستسلام خسّة في التاريخ»[١٤٠].

لهذا تعمل رواية مثل «أطفال منتصف الليل» على استحضار امكانات التحرر التاريخية التي تمثلت في حُلم أطفال منتصف ليل ليلة الهند الكبرى بعد ان هدرها رجالات الدولة والسياسة وحوَّلوها إلى مجرد كوابيس لا أكثر. كما تعمل في الوقت ذاته على اعادة طرحها ليس كذاكرة أدبية وجماعية مهمة فحسب، بل كمشروع ما زال حياً وممكناً لصناعة مستقبل أفضل مع الأخذ بعين الاعتبار القوى المعطِّلة لتحقيق ذلك الحلم من ناحية، والتلميح إلى القوى التي قد تنجح في انجازه من ناحية ثانية. أما رواية «العار» فتحكي حكاية شنيعة عن الطغيان والاستبداد السلطوي، عن التعصب الديني والديماغوجية السياسية والموت العنيف، مبيِّنة أن أبطال الحكاية والمسؤولين عن بشاعتها ينتمون، في التحليل الأخير، إلى «قبيلة» واحدة تتحكم بقفص حديدي ولا تحكم بلداً حقيقياً فسيح الأرجاء. لهذا زوَّد رشدي روايته بشجرة نَسب كاملة للقبيلة المذكورة بفروعها وبطونها وعشائرها كما زرع في متنها عجوزاً عمياء لا تُغني إلَّا الأنساب والسلالات. أما حين ينتقل رشدي إلى

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠ (التشديد في النص الأصلي).

مستوى التندُّر والتفكه والسخرية الهادفة بالنسبة لعلاقة الأدب بالواقع فإنه يؤكد، استناداً إلى نوع السينما التي تنتجها الهند في بومباي، أن الشكل الأدبي الأكثر ملاءمة للهند والأعظم انطباقاً عليها هو الميلودراما. كما يجد في «الرواية التاريخية» («أطفال منتصف الليل») الشكل الفني الأكثر مناسبة لتقديم الهند الحديثة أدبياً. بالنسبة للباكستان الراهنة لا يجد رشدي من أسلوب أدبي ملائم لواقعها السياسي سوى «الملحمة الهزلية» بسبب من العجرفة الاسلامانية الخاوية لحكامها وعنجهيتهم الدولية الجوفاء وتبجحهم العسكري الفارغ. أضف إلى ذلك رأي رشدي بأن الباكستان غير قابلة للتقديم أدبياً إلَّا على شكل حكاية حديثة من حكايات الجن والسحر المعروفة، لأن البلد يشبه أكثر ما يشبه، وفقاً له، عصفوراً له جناحان بلا جسم يجمعهما، «جناحان يفصل بينهما جسم العدو الأكبر» (الهند) من ناحية «ولا يجمع بينهما إلَّا القدرة الالهية»، من ناحية ثانية. يبقى أن أضيف أنه حين قرر الجنرال ضياء الحق التراجع عن الوعد الذي التزم به أمام الشعب الباكستاني بإجراء انتخابات نيابية ديموقراطية حرة أعلن على الجماهير أن روحاً جاءه في المنام وأبلغه أن الديموقراطية مضادة للإسلام وتعاليمه!

أريد أن اختتم هذا القسم من دراستي باعتراف شخصي. وأبدأ بالتعريف الكلاسيكي للكرنفال أو المهرجان (من الهرج والمرج) الذي يقول: «إن الكرنفال هو تلك اللحظة من الزمان والمكان التي يجوز فيها الكلام بحرية مطلقة عن كل شيء مهما كان». تحتوي «الآيات الشيطانية» على عناصر الكرنفال كلها (إنها كرنفال معارض وساخر من أولها إلى آخرها): التمثيل، التهريج، الإيماء، الأزياء، الأقنعة، التخفي، البشاعة، الأحلام، الضحك، البذاءة، الخفة، المرح، العربدة، بالاضافة إلى الكلام الحُر تماماً على كل شيء بما في ذلك ماضي الإسلام وحاضره واحتمالات مستقبله. لهذا

تُراجع «الآيـات الشيطانية» بحرية كاملة التساؤلات والمفارقات والتنـاقضـات والمشكلات والخوارق التي انطوت عليها نصوص الإسلام ورواياته وعقائده وسجالاته وصراعاته والتي شغلت كلها بال أكبر العقول وأعظم الأدمغة في التاريخ العربي ـ الإسلامي. وتمثل شخصية سلمان الفارسي القلقة في الرواية هذا النوع من العقول والأدمغة بخاصة عند إعادة طرحها مجدداً مشكلة خلق القرآن الكلاسيكية بلغة العصر الراهن، أي هل القرآن وثيقة إلهية كونية سرمدية أم وثيقة انسانية عربية تاريخية؟

وانسجـامـاً مني مع هذه الروح الحـرة المنفتحة والسمحة التي تسري في الروايـة كلهـا، أريد أن أستعيد بعض ذكريات مرحلة الشباب والتلمذة والدراسة الجامعية لأنها انطوت على أفكار نقدية حول الدين شبيهة بالأفكار الواردة في «الآيات الشيطانية»، وعلى تساؤلات إسلامية صعبة مماثلة لما نجده في رواية رشدي، وعلى معاناة روحية وأزمات فكرية واعتقادية قريبة جداً مما هو موصوف ومعبـر عنه في أدبه عموماً. بعبارة أخرى ناقشنا مع النفس وبين الزملاء والأصدقاء والأصحاب مسائل، بدت لنا بمنتهى الخطورة وقتها، كالتي يتناولها رشدي في إنتاجه الأدبي. على سبيل المثال تصـارعنا وقتها مع أنفسنا ومع بعضنا البعض حول أسئلة من النوع التالي (كلها مثارة ومناقشة في «الآيات الشيطانية»): هل كان محمـد نبياً حقاً أم رجل دولة وسياسة؟ هل كان مجرد أداة بيد إرادة إلهيـة عليا ومذياعاً لمخططها الكوني أم كان بطلاً تاريخياً وقائداً عالمياً غيَّر جذرياً مجرى التاريخ ووجه العالم القديم؟ هل كان مجرد الأمين اليتيم والفقير الذي تحكي عنه روايات التقوى والورع أم كان تاجر ترانزيت محنكاً حيسوباً؟ هل كان بانياً لمثل روحية عليا ومجسداً لها أم كان زير نساء؟ ولما كنا قد تعرضنا وقتها إلى علم النفس الحديث وتعلمنا شيئاً عن التحليل النفسي ودوره وأهميتـه لم نستـطع أن نمسك أنفسنا عن التفكير في سؤال من

النوع التالي: ماذا يعني من منظور علم النفس والتحليل النفسي زواج النبي لأول مرة من امرأة تصلح لأن تكون والدته ومن ثم ولعه اللاحق بفتيات هن في سن بناته؟

بطبيعة الحال، أدركنا فيما بعد أن التساؤلات التي أتعبتنا فكرياً وأرهقتنا نفسياً وهزتنا روحياً لا تنطوي في الواقع على أية تناقضات حقيقية أو تعارضات جدية لأن النبي كان بالفعل هذه الأشياء كلها وأكثـر من ذلك بكثير. وعلى سذاجتي في تلك الفترة حاولت إقناع نفسي بتفسير «علمي ـ سياسي» معين للحريم الذي أحاط الرسول نفسه به لأن التسويغات التقليدية لسلوكه والاعتذارات الشائعة عن تصرفه لم تعد تقنعني. لاحظت وقتها أن الدول الجديدة المتحررة حديثاً من الاستعمار كانت تتصرف وكأن أبرز علامات السيادة الوطنية وأقوى مظاهر الاستقلال القومي هي: العَلَم والنشيد الوطني وشركة الخطوط الجوية. استنتجت (بالقياس مع الفارق، طبعاً) أن النبي، بصفته مؤسس الدولة العربية بامتياز وباني أركانها الأعظم، لا بد أنه رأى في مؤسسة الحريم علامة من علامات السلطان ومظهراً من مظاهر الدولة وقوتها على غرار ما كان سائداً في البلاطات الامبراطورية المجاورة ومعمولاً به في الممالك الكبيرة والصغيرة المحيطة بشبه الجزيرة العربية في ذلك الزمان.

بعبارة ثانية تطرح «الآيات الشيطانية» علناً وصراحة الأسئلة ذاتها التي طرحناها على أنفسنا وما زال يطرحها ملايين المتعلمين والمثقفين في العالم الإسلامي على أنفسهم أو فيما بينهم أو في جلساتهم الخاصة ويتصارعون معها فردياً وجماعياً. فيما يلي عينة من هذه الأسئلة والتساؤلات: كيف أتعامل، عند نهاية القرن العشرين، مع هذه الكمية الهائلة من الروايات الإسلامية والقصص القرآنية والمنقولات التراثية الخ، المليئة بالخوارق والعجائب والمفارقات واللامعقولات (مثلاً، عيسى وهو يتكلم في

القرآن قبل ان يخرج من رحم أمه، عصى موسا التي تحوّلت إلى حية تسعى، إبليس وهو يوسوس للنبي نفسه بحديث الغرانيق الخ. الخ)؟ هل يحق لي أن أفهم هذه الروايات فهماً رمزياً مجازياً محضاً أم هل ما زلت مجبراً على الاعتقاد بها وبصدقها بصورة حرفية؟ هل يحق لي إعمال العقل فيها ومناقشتها على ضوء معارفي العلمية الراهنة أم أني مجبر على التسليم بها تسليم العميان والعجائز والجهلة؟ هل أتجاهل المسألة كلها وأشيح بنظري عنها طلباً لهدوء البال والسكينة والراحة النفسية أم أعمل على طلب الحقيقة؟ هل يحق لي أن أتعامل معها كمصادر أولية مهمة لدراسة تاريخ العقليات والذهنيات والايديولوجيات والأديان المقارنة والتصورات الشمولية للكون والانسان والمجتمع؟ هل يحق لي استخدامها مادة أولية في أغراضي الأدبية والفنية والإبداعية كما فعل سلمان رشدي وغيره؟ هل يعمل مثقفو العالم الإسلامي على تقدم مجتمعاتهم وتحرر شعوبهم حين يتجاهلون هذه المسائل كلها ويضعون سلاح النقد جانباً ليسايروا ـ دون قناعة حقيقية وجدية في معظم الأحيان ـ ما هو سائد من تعميات دينية ومسيطر من أساطير تاريخية ومتحكم من خرافات شعبوية وشائع من ايديولوجيات أصولية ارتدادية؟ هذا هو نوع الأسئلة والمشكلات والقضايا التي يريد أعداء رشدي وخصومه ـ شرقاً وغرباً ـ قمعها ومنع قيام أية مناقشة مفتوحة وعصرية حولها في العالم الإسلامي أو أية مراجعة عقلانية علمية جدية لمعناها ودورها وأهميتها في حياتنا الاجتماعية والثقافية والفكرية المعاصرة.

الفصل الثاني

أوروبياً وأدبياً

(١)

يخطىء كثيراً من يظن أن أهمية رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» وخطورة القضية الدولية التي أثارتها تنحصران في مجرّد القضية الأدبية الكبرى التي نتجت والضجة السياسو ـ دينية العالمية التي يقول لنا البعض إنها افتُعلت. إذ على العكس من الاتجاهات الذاتوية ـ الإرادوية الخالصة المسيطرة على النقد الأدبي في الغرب اليوم وعلى العكس من التصوّرات الشكلانية الصافية لطبيعة الأدب (والفن عموماً) ودوره ووظيفته وأهميته الخ، بيّنت رواية رشدي بوضوح صارخ وجارح أنه مازال باستطاعة الأدب أن يفعل سياسياً ويحرك شعبياً ويؤثر مؤسسّاتياً حتى في مجتمعات عملت أجهزتها الثقافية والايديولوجية كلّ ما في وسعها مؤخراً على عزل الأدب عن الحياة وتصعيده إلى متاع الروح الذاتي اللطيف وحصر قيمته فيما لا يتعدى المتعة الشخصية البحت وترف التأمل الذاتي المنفعل بالشكل الفني المجرّد وحده. من هنا هذا الميل الطاغي لدى النقّاد الغربيين الذين تناولوا «الآيات الشيطانية» وأدب رشدي عموماً بالمناقشة والتعليق والشرح إلى تضييع اللُّبّ السياسي لانتاجه وتهميش أبعاده الاجتماعية النقدية وإهمال محتواه الديموقراطي

التقـدمي لصـالح تأكيـد الألمعية الفردية والمطلقات العائمة على حساب الاعتبارات الأخرى كلها.

يستدعي هذا الميل من جانبنا، بالتالي، ضرورة التأكيد المعاكـس أولاً، أن سلمـان رشـدي ليس فنّـانـاً رومـانسياً يعالج «الشرط الإنساني» بالمطلق لأن أدبه هو استكشاف وكشف وإدانة للشروط غير الإنسـانية تحديداً التي يعيشها انسان مجتمعات معيّنة في زمننـا الحـاضر. وثـانياً، أنه ليس أديباً ميتافيزيقياً مستغرقاً في مشكلة الصراع الأزلي بين الخير والشر لأن أدبه هو أيضاً فضح غاضب ومتمـرد لشرور اجتمـاعية محددة وراهنة وتعرية جريئة لهيمنة اقتصادية ـ سياسية قاتلة لكل أمل ومستقبل ومصير. لهذا أوضح رشدي لنقّاده الغربيين أنه في الوقت الذي تُقرأ فيه رواية «أطفـال منتصف الليل»، مثلاً، كفانتازيا في بريطانيا، فإنها تُقرأ كتاريخ في الهند[1]. مما يعني، بالتالي، أن أية معالجة جادة لانتاجه عليهـا أن تجمـع بصـورة جدليـة متـوازنة بين التقدير الدقيق لخصـائص الشكـل الفني والأسلوب الأدبي، من ناحيـة، وبين الأهميّـة القصوى للمحتوى الاجتماعي والسياسي لرواياته، من ناحية ثانية.

على عكس ما يقال ويشاع، تعاملت الأوساط الثقافية والنقدية في الغـرب مع روايـة رشدي بلا مبالاة أدبية ظاهرة وبغياب ملحوظ للجـدّيـة والتمحيص والتـدقيق ـ وهذا في أحسن الأحوال ـ لأن «الآيـات الشيـطانية» جاءت عملاً أدبياً عابراً للقارات والثقافات والديـانات والحضارات والطبقات واللغات في زمن فلسفي فكري أوروبي تسيـطر عليـه الشـوفينيـة الثقـافية الضيّقة والنزعات

(١) ملف رشدي، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٧.

الأصالوية المحافظة، بالاضافة إلى دعوات الخصوصية المتطرّفة في نرجسيتها. لهذا أقول إن الإنجاز الأهم الذي حقّقته الرواية هو إقحامها العالمين الإسلامي والأوروبي للمرة الأولى في التاريخ الحديث في فضيحة أدبية ـ دينية ـ نقدية مشتركة كبرى في وقت واحد. في السابق كان العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي تحديداً يسمعان بأصداء الضجيج والصخب اللذين كان يثيرهما نقد الدين في أوروبا على يد أمثال فولتير وسبينوزا وماركس كما كانت أوروبا ترصد بدقّة وتتابع عن كثب القضايا التي كانت تتفجّر في العالم العربي حول كتب نقدية تتعرّض للديني المحلّي والمقدَّس الإسلامي بدءاً بمؤلفات علي عبدالرازق وطه حسين المشهورة إلى «نقد الفكر الديني» و «أولاد حارتنا». بعد «الآيات الشيطانية» لم يعد هذا العزل قائماً كما أنه لم يعد هذا التجاور الثقافي عن بُعد ممكناً. وتُشكّل هذه الواقعة بحد ذاتها تطوراً هاماً في لحظتنا الحاضرة جديراً بالدراسة والتأمل (شرقاً وغرباً)، خصوصاً بالنسبة لخلفياته الاجتماعية ـ الاقتصادية وأسبابه الدولية ومغازيه الثقافية ودلالاته السياسية المستقبلية.

إن أول ما يلفت النظر ـ على ضوء هذه الواقعة الجديدة ـ في المناقشات الأوروبية الكثيفة والواسعة حول رواية رشدي وقضيته، هو أن مثقّفاً غربياً واحداً لم يدافع عن رشدي دفاع الإنتلجنسيا الغربية المعتاد عن الأدباء والفنانين والمفكّرين المنشقين في الاتحاد السوفياتي، مثلاً، والدول الشيوعية الأخرى. بعبارة ثانية ما من مثقّف غربي واحد خطر في باله أن يدافع عن رشدي بوصفه منشقاً إسلامياً يشبه إلى هذا الحد أو ذاك المنشقّين الشيوعيين المعروفين من أدباء وفنّانين ومفكّرين وما إليه. إن الحقيقة التي بقيت غائبة في خضمّ الضجيج والصخب والسخافات المتبادلة والأحكام المبتذلة، هي أن قطاع الإنتلجنسيا الغربية الذي دافع عن رشدي لم يدافع عنه إلاّ شكلياً وحقوقياً وببرودة ملحوظة حفظت المسافات

المطلوبة كلها بينها وبينه. بعبارة أخرى دافعوا عن أنفسهم ومفاهيمهم وحقوقهم وحرياتهم وغربهم أكثر بكثير مما دافعوا عن رشدي أو عن قضية حقيقية أصبح رشدي رمزاً لها، بإرادة منه أو بدونها، علماً أن القضية المطلوب تبنّيها والدفاع عنها أصبحت أكبر بما لا يقاس من رشدي الإنسان والكاتب والفنان الفرد. لهذا لم يتّصف دفاع المثقفين الغربيين عن رشدي بالحرارة والالتزام والإحساس العميق بالهمّ المشترك وبالتبنّي الكفاحي للقضية الواحدة مما نجده عادة بوفرة كبيرة في دفاعاتهم السابقة عن منشقّي الدول الشيوعية إن كان هؤلاء من النوع الذي هرب إلى الغرب أو هجّر إليه أو من النوع الذي صمد في مواقعه ليناضل منها وفيها في سبيل غد ثقافي أفضل. ومما يؤكد هذه الحقيقة قيام عضوين من أعضاء أكاديمية الآداب السويدية التي تمنح جائزة نوبل للآداب بالتنازل عن عضويتهما احتجاجاً على امتناع الأكاديمية عن دعم الروائي سلمان رشدي والدفاع عن حقه في الكتابة والنشر. وكي ندرك خطورة هذه الخطوة ومغزاها، ما علينا إلاّ أن نذكر أن مدة عضوية الأكاديمية السويدية هي مدى الحياة وأنه لم يسبق أن تنازل انسان ما عن عضويته فيها منذ تأسيسها.

ويعني هذا كله وببساطة أن الافتراض الصامت في أعماق اللاوعي السياسي الأوروبي ما زال يقول ويؤكد أن العالم الإسلامي غير قادر على إنجاب منشقّين نقديّين جدّيين حقيقيين وأن المسلمين أنفسهم غير جديرين بهذا النوع من الثقافة الجديدة والمثقفين التجديديين، ولا يستحقّونهما أصلاً، لأن لا شيء يليق بهم، مع اقتراب نهاية القرن، أكثر من ثقافة الديكتاتوريات العسكرية الأصولية وثقافة الملاّوات وآيات الله القروسطية. لا عجب، إذن، ان مرّت الإنتلجنسيا الغربية الحالية مرور الكرام على تجربة روائي «اسلامي» عالم ثالثي مثل سلمان رشدي في مضمار الهجاء النقدي الساخر والضاحك والشجاع لكل ما هو قائم دون التعرّف

الجـدي على حقيقتها الاجتماعية الداخلية أو محاولة استيعاب فحواها السياسي الأعمق (قارن هزال وسطحية موقف الإنتلجنسيا الغربية هذا بقوة وشمولية الموقف الذي كان يمكن ان يتبنّاه عملاق أوزوبي عالمي مثل سارتر في الدفاع عن رشدي ومناقشة أدبه الخ). لا غرابـة كذلك في أن ينشـأ تحـالف غربي رجعي معاد لرشدي ومتضـامن موضـوعياً مع فتوى آية الله الخميني بقتل الروائي الشاب، وفيما يلي بعض أبرز الأطراف في هذا التحالف:

(أ) الكاردينال أوكونر، أسقف نيويورك وأبرز شخصية كاثوليكية في الولايات المتحدة الأميركية كلها وأكثرها نفوذاً وتأثيراً في البلاد. أدان الكاردينال رواية رشدي بعد إعلانه صراحة أنه لم يقرأها ولا ينوي قراءتها مُسقطاً من إدانته أي ذكر لحكم الإعدام الصادر في طهران على صاحب الرواية[٢].

(ب) الفاتيكان نفسه حيث أدانت الصحيفة البابوية اليومية الرسمية رشدي وروايته دون أية إشارة إلى خطر الموت الذي يلاحقه[٣].

(ج) الحقوقي البريطاني الشهير اللورد هارتلي شوكروس الذي اتّهم رشدي بالإساءة إلى «الحرية التي نشارك فيها جميعاً في بريطانيا» كما اتّهمه لورد آخر بما يشبه الخيانة «في وقت كانت تمـرّ فيـه محـاولات بريـطانيـا إصـلاح جسورها مع بلدان اسلامية معيّنة (أي ايران) بمرحلة حسّاسة»[٤].

(د) افرام شابيرا، الحاخام الأكبر لليهود الأشكيناز في اسرائيل، الذي دعا إلى حظر نشر رواية «الآيات الشيطانية» في اسرائيل

---

(٢) انظر النيويورك تايمز، ١٩/٢/١٩٨٩.
(٣) المصدر نفسه، ٧/٣/١٩٨٩.
(٤) المصدر نفسه، ١/٣/١٩٨٩.

بعد إدانته الدينية وغير الدينية لها[٥].

(هـ) عمانوئيل جاكوبوفيتز، الحاخام الأكبر للطوائف العبرية المتحدة في الكومنويلث البريطاني، دعا إلى إصدار تشريعات جديدة تمنع نشر المواد التي من شأنها إثارة مشاعر أية فئة من فئات المجتمع الإنكليزي أو المسّ بمعتقداتها. ويعني هذا الكلام ببساطة دعوة الحكومة الإنكليزية إلى إحياء قوانين الرقابة على الأدب والمطبوعات وتشريعات الحد من حرية التعبير والفكر الخ، التي كان معمولاً بها في القرون الماضية بدلاً من الدعوة إلى إسقاط البقية الباقية منها في التشريعات والقوانين المعمول بها حالياً في البلاد. طبعاً يعرف الحاخام جيداً جداً مَن هو المستفيد الأكبر في المجتمع البريطاني المعاصر مِن إبقاء هكذا حدود وقوانين وتقويتها وتعزيزها ومَن هو الرابح الأول مِن جراء إلغائها! لهذا نجده مع الخيار الأول وليس الثاني[٦].

(و) المؤتمر السنوي للأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة الأميركية زائد مؤتمر الكنيسة المعمدانية في جنوب البلاد (ثاني أكبر كنيسة في أميركا) زائد الكنيسة الميثودية الأميركية المتحدة زائد الكنيسة البروتستانتية المشيخية الأميركية زائد القسّ جيري فالويل قائد حركة «الأكثرية الأخلاقية» في أميركا (الأمر بالمعروف الاستعماري والنهي عن المنكر الوطني على الطريقة الأميركية) وأحد أهم دعائم رئاسة ريغان ـ بوش وحكمهما[٧].

على صعيد آخر، لا غرابة أيضاً في ألّا يخطر جداً ببال مثقف غربي

(٥) المصدر نفسه.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه، ٢٦/٢/١٩٨٩.

واحد من المدافعين عن رشدي أن يتعامل معه (ومع أدبه) على أنه فرانسوا رابيليه إسلامي محتمل أو فولتير باكستاني ممكن أو جيمس جويس هندي يقوم بتصفية حساباته مع معتقده الموروث ومع «كنيسته» السابقة، أي مع وعيه الديني السابق تماماً كما فعل جويس في إنتاجه الأدبي الأول. بدلاً من ذلك كله لجأ عدد لا بأس به من هؤلاء المثقفين الغربيين إلى لغة الشماتة بتكرارهم كليشيهات من نوع «كان رشدي يعلم تماماً ما الذي يفعله»، «جنى رشدي على نفسه»، «عليه ألاّ يلوم إلاّ نفسه» الخ. إن المقصود بهذا الكلام الإشارة إلى ان رشدي كان يعرف جيداً مدى تعصّب الإسلام والمسلمين ومستوى تزمّتهم الشديد ورفضهم المتعنّت، بالتالي، للمناقشة والنقد وحرية الفكر والتسامح الخ، مما يضع مسؤولية ما حدث وعواقبه الوخيمة على عاتقه هو وحده (ويعفيهم هم المثقّفين الغربيين، بالتالي، من مشقّة الدفاع الجدّي عنه ومتاعب التضامن الحقيقي معه ومع قضيته). بعبارة أكثر صراحة وفجاجة من يتحرّش بالأوباش، وبخاصة إذا كان منهم، عليه أن يتوقّع ردود فعل الأوباش ويحمل مسؤولية تحرّشاته. لكن ألم يكن فرانسوا رابيليه وفولتير وجيمس جويس يعرفون تماماً ما كانوا يفعلونه ويقومون به وأية قوى يثيرون وأي وعي ينتقدون وأية ايديولوجيا يهزّون وأي مقدّس يعارضون وبأي أوباش يتحرّشون؟ ألا يُسهم أدب رشدي في فتح آفاق نقدية جديدة أمام الوعي الإسلامي الثقافي والتاريخي المعاصر بهدم الأسوار التي تعيق تفتّحه وإزاحة العقبات التي تقف حائلاً أمام تطوّره ونموّه؟ فإذا كان الجواب بالايجاب أليس من الطبيعي صدور ردود فعل اسلامية عكسية سلبية مناسبة شبيهة بتلك التي صدرت في السابق رداً على أدب رابيليه وفولتير وجويس؟ أم أنه يفترض بالمجتمعات الإسلامية وثقافاتها أن تبقى دوماً حيث كانت؟ وإذا كان من حق لويس آلتوسير أن يعتز بفلسفة سبينوزا لأنها «أرعبت عصرها بتلقينه

درساً في الهرطقة لم يشهد له العالم مثيلاً، فمن حقّنا أيضاً أن نعتزّ بأدب سلمان رشدي لأنه هو أيضاً أرعب عصره، على ما يبدو، بتلقينه درساً جديداً في الهرطقة لم يشهد له العالمان الإسلامي والعربي مثيلاً منذ زمن طويل.

(٢)

في مواجهة موقف ثقافي ـ نقدي غربي (لا مبالٍ في أحسن الأحوال ومعاد في أسوئها) كهذا من «الآيات الشيطانية» ليس أمامنا إلّا محاولة إعادة ربط الرواية بخلفياتها الأوروبية الحديثة والمعاصرة وسأبدأ بعقد بعض المقارنات مع روايتَي الأديب الملحمي الساخر فرانسوا رابيليه الذي عاش عصر النهضة الأوروبية وأعطانا في «مغامرات غارغانتوا وبانتاغرويل» صورة هائلة عن ذلك العصر بكل تناقضاته وتحوّلاته واحتمالاته وعملية انهيار قديمه وبزوغ فجر جديده في الوقت ذاته. لهذا أرعبت رواية رابيليه الأولى «بانتاغرويل» عصرها وأمتعته في وقت واحد لما انطوت عليه من هجاء فاحش وتهكّم شرس ونقد ساخر لكلّ موروث اجتماعي وثقافي وديني ومؤسساتي لم يعد قابلاً للحياة. حقّقت رواية رابيليه ـ على طريقة «الآيات الشيطانية» ـ رواجاً يومها لم يشهد له أي كتاب آخر مثيلاً على الرغم من نزولها نزول الصاعقة على قرّائها وزمانها، أو ربما لأنها نزلت نزول الصاعقة عليهم وأثارت ما أثارته وقتها من ردود فعل رسمية ومؤسساتية وكنسية ودينية غاضبة كلها وثائرة ومتوعّدة. في الطبعات اللاحقة لروايته دفع رابيليه نقده الهازل لأوثان العصر ـ وعلى رأسها أوثانه الدينية المتحجّرة ـ إلى أقصاه حيث أعلن صراحة وبسرور كبير «أن روايته باعت خلال شهرين عدداً من النسخ يزيد على مبيعات الكتاب المقدس كلها خلال تسع سنوات» (لم يجرؤ رشدي أو غيره على عقد مقارنات ساخرة مشابهة بالنسبة لروايته ورواجها الهائل ومبيعاتها الضخمة). تمّ هذا كله

«بمساعدة» السلطات الكنسية التي أدانت رواية رابيليه وحرّمت قراءتها وأمرت بحرقها إلى آخر الإجراءات القمعية المعروفة متّهمةً إياها بالعداء للدين والتجديف والفحش والهرطقة والاستهزاء بالمقدّس والمقدّسات الخ، وقاذفةً فرانسوا رابيليه نفسه بالكفر والإلحاد والارتداد إلى آخر ما اتُّهم به رشدي من اتهامات. وما أشبه اليوم بالبارحة لأن رابيليه اضطر أيضاً إلى الفرار والاختباء والاختفاء والاحتماء تفادياً لحكم الاعدام حرقاً الذي أصدرته بحقه محاكم التفتيش الديني الشهيرة يومها.

إن الخصائص التي تجمع بين رواية «الآيات الشيطانية» وأدب فرانسوا رابيليه هي تماماً خصائص الأدب النهضوي التنويري النقدي الهادف. لهذا نجد في انتاج الروائيَين هجاءً أدبياً ملحمياً ساخراً لكل ما هو قائم في عصر كل واحد منهما وزمانه ومجتمعه ومحيطه بغرض التحريض والصدم والإيقاظ والتحريك والتغيير والتجديد وطرح البدائل. أي تتحوّل أساليب الأدب الساخر وألاعيب الضحك والفكاهة ومداعبات التهكّم والاستهزاء وأحابيل المبالغة والتشويه والشطح التي يزخر بها أدب كل من رشدي ورابيليه إلى أدوات ووسائل لفضح «حقائق» عتيقة موروثة ولكنها مستمرة (تريد آلهة الأرض وآلهة السماء إبقاءها مستورةً على حالها) وتعرية وقائع مهترئة لا مصلحة لقوى التسلّط البالي والسيطرة الفائتة في انكشاف حقيقتها. من هنا نجد أن السخرية في أدبهما هي سخرية تراقب، كما أن النقد عندهما يُقوِّض والفكاهة توبِّخ والتهكم يؤنِّب والمبالغة تفضح والتضخيم يكشف والمعارضة تهدّم والمراوغة تصدّق. لنضرب بعض الأمثلة:

أولاً، كما لجأ رابيليه إلى حيلة الوصف المطوّل والمضخّم لحياة العملاقين غارغانتوا وبانتاغرويل ـ ميلادهما، أصولهما، تربيتهما، نشاطاتهما، مغامراتهما، أسفارهما ـ كي يلتقط حقيقة

تجربة عصر النهضة الأوروبية ويعبّر عن تياراتها الأساسية وخصائصها المميّزة وقواها الفاعلة وتناقضاتها المحرّكة واصطدام هذا كله بموروثات العصور الوسطى (عصور الإيمان)، كذلك لجأ سلمان رشدي في «الآيات الشيطانية» إلى لعبة الوصف المطوّل والمضخّم لحياة صلاح الدين شامشا وجبريل فاريشتا ـ ميلادهما، أصولهما، تربيتهما، نشاطاتهما، مغامراتهما، أسفارهما ـ كي يلتقط بدوره حقيقة تجربة اصطدام العالم الهندي ـ الإسلامي بتيار الحداثة الأوروبية الجارف معبّراً بذلك عما انطوت عليه هذه التجربة التاريخية الكبرى من اتجاهات متعارضة وتناقضات فاعلة وقوى مؤثرة وما حملته من تطلعات وأحلام وأوهام وإخفاقات وإحباطات ومهانات وإنجازات ومكاسب أيضاً.

إن بعض أجمل مقاطع روايات رشدي وأكثرها مرحاً وفكاهة مخصّصة للتهكم الضاحك والتعرية الساخرة لجموع المنجّمين والعرّافين والكهنة ورجال الدين ولاعبي السياسة ومحترفي الثورية ومدمني الزعامة وحاملي لواء الوجاهة التي يعجّ بها المجتمع الهندي اليوم بشقّيه الهندوسي والمسلم. معروف، طبعاً، أن في روايتَي رابيليه صفحات مطوّلة رائعة لا تنسى مخصّصة تماماً لفضح الظاهرة ذاتها في حياة مجتمعات عصر النهضة الأوروبية عبر التهكّم الساخر والشرس. وكأيّ روائي نهضوي كبير يركّز رشدي اهتمامه الأدبي ـ تماماً كما فعل رابيليه قبله ـ على مشكلات حاضره المستحكمة ومعضلات ماضيه المعيقة وآفاق مستقبله الممكنة. لهذا يغرف الأديبان دون حساب من بحر عصريهما في الفلسفة والعلوم والتاريخ والأسطورة والدين واللاهوت والسياسة والايديولوجيا والأغنية والشعر والفولكلور والنكتة والخرافة واللهجة المحكية والشتيمة والمسبّة بالاضافة إلى كل ما له علاقة بتجارب الحياة اليومية مهما كانت وضيعة أو منحطة أو تافهة أو

صغيرة. في هذا الخضمّ كله تبنّى رشدي ـ تماماً كما فعل رابيليه قبله ـ أكثر المواقف تقدماً وتقدمية إزاء صرعات عصره وعبّر عنها في أدبه إن كان بالنسبة للسياسة أو الثقافة أو الاجتماع أو العلم أو الاستعمار أو الايديولوجيا أو الدين أو الحريّة أو المساواة أو العدالة الاجتماعية. وفيما يلي نصّ بسيط لرشدي يعبّر عن موقف سياسي محدّد له:

«حين بدأت إدارة ريغان حربها على نيكاراغوا تعرّفت في داخلي على انتماء أعمق إلى ذلك البلد الصغير في قارة لم تدسها قدمي من قبل (اميركا الوسطى). زاد اهتمامي يومياً بشؤون البلد لأنني، في نهاية الأمر، لست أنا نفسي إلّا ابناً لتمردّ ناجح على قوة عظمى (بريطانيا) كما أن وعيي ليس إلّا نتاجاً لانتصار الثورة في الهند. وربما يصح القول أيضاً اننا نحن الذين لا ترجع أصولنا إلى بلدان الجبروت في الغرب أو الشمال نملك شيئاً ما مشتركاً بيننا... مثل معرفتنا، إلى هذا الحد أو ذاك، بمعنى الضعف وإدراكنا لكيف تبدو الأشياء من (منظور) الدرك الأسفل وإحساسنا المتولّد نتيجة وجودنا هناك في القاع ونحن نحدق بالعقب النازلة علينا»(٨).

ثانياً، وجّه رابيليه سهام أدبه النقدي اللاذع والمستهتر إلى دين مسيحي مدرسي قروسطي متخشّب ولّى زمانه بتعقيداته اللاهوتية العبثية وتعمياته الغيبية اللامعقولة وروایاته المقدّسة الخارقة لكل عقل وحس ومعرفة وتجربة. كذلك وجّه سلمان رشدي في «الآيات الشيطانية» سهام أدبه النقدي الساخر إلى روحانية إسلامية متكلّسة، بل متحجّرة في تقوقعها الماضوي، فقدت كل صلة فعلية وفاعلة بمتطلبات الحياة الحاضرة وضروراتها؛ وإلى روايات وحكايات ونصوص إسلامية مكرّرة آلياً على مر العصور والأيام

(٨) ابتسامة اليغوّر: رحلة في نيكاراغوا، ص ١٢.
The Jaguar Smile: A Nicaraguan Journey, New York: Penguin Books 1987.

فقدت معانيها الحقيقية ومغازيها الأصلية وصلتها بالواقع منذ وقت بعيد؛ وإلى صياغات عقائدية إسلامية متخلّفة كل التخلّف عن كل ما له علاقة بالعصر ومعارفه وعلومه وتجاربه؛ وإلى مؤسسات دينية مهيمنة وعلماء دين متحكّمين وقادة مسيطرين باسم الإسلام يرفضون ويقمعون أية محاولة تريد الاضطلاع الجدي بمسؤوليات المواجهة الصريحة والشجاعة والمؤلمة مع مجموع التناقضات والمفارقات والثغرات واللامعقولات التي تعتور تلك الروايات والحكايات والنصوص والصياغات الإسلامية كلها. جاء يوم على أوروبا ما بعد عصر النهضة قامت فيه الثورة الفرنسية بتكريم فرانسوا رابيليه، بسبب روحه التقدمية ونثره الجريء ووقوفه مع التقدم، بإعادة تسمية مسقط رأسه شينون ـ رابيليه. هل سيأتي يوم ثوري تحرّري ما على جزء من العالم الإسلامي أو العربي بحيث يرى أصحاب ذلك اليوم وصانعوه شيئاً من أنفسهم مرسوماً منذ الآن في «الآيات الشيطانية» وأدب رشدي عموماً؟

ثالثاً، استخدم رشدي ببراعة فائقة فنوناً أدبية في الكشف والفضح والتعرية كان رابيليه أحد أبرز روّادها في الأدب الروائي الساخر في العصر الحديث مثل إحلال الدنس محلّ المقدّس وبالعكس، خلط السخيف بالجليل، الدمج بين الجميل والقبيح، شبك الأرضي بالسماوي، المزج بين الورع والفاجر، بين العفيف والفاحش الخ، بغرض وضع علامة سؤال كبرى على المفروض ايديولوجياً والموروث تقليدياً من معايير التمييز بين الدنس والمقدّس، بين السخيف والجليل، بين القبيح والجميل الخ، أي بغرض طرح السؤال الكبير حول مدى نفع معايير مستمدة من عصور سابقة أخرى وتجارب تاريخية ماضية انتهت بالقياس إلى عصر مغاير نعيشه أخذ يفرز هو أيضاً معاييره الملائمة وينتج ايديولوجياه المطابقة وينسج تصوراته الفلسفية والعلمية والفنية استناداً إلى تجربته الخاصة بكل كثافتها وغناها وحداثتها وبكل إخفاقاتها وإحباطاتها ومعضلاتها أيضاً.

ويصل هذا التفنن ذروته عند رابيليه ورشدي في المجموعة الكبيرة من أشكال المحاكاة الساخرة للمقدس المتحجّر والمعارضة الهازلة للموروث الديني الفائت التي ينسجانها في رواياتهما ويعمّمانها في نصوصها الأدبية عموماً. لهذا نرى في رواية «العار» المسلمين في الهند وهم يهرعون لمشاهدة أفلام رعاة البقر الأميركية لأن أبطالها يسوقون القطيع إلى المسلخ في حين يحتشد الهندوس في دور سينما أخرى تعرض أفلاماً دينية ـ لاهوتية («لاهوتيات» وفقاً لتسمية رشدي الساخرة، على طريقة المخرج الأميركي سيسيل ب. دي ميل صاحب أفلام الملاحم الدينية ـ التجارية ـ الجنسية ـ التوراتية المشهورة) لأن أبطالها ينقذون الأبقار من قتلتها الأشرار، مع العلم أن ممثلي أدوار الآلهة ـ الأبطال في أفلام منقذي البقر الهندوسية مسلمون كلهم أباً عن جد. (يتعمد رشدي إبراز هذه المفارقات الصارخة والمضحكة ـ المبكية لأغراض تنويرية وتعليمية هندوباكستانية واضحة).

أما في «الآيات الشيطانية» فنجد أن جبريل فاريشتا هو في الوقت ذاته «شيطان» حسب نداء أمه له تحبّباً وعتاباً. كما يختلط في الرواية ذاتها اسم الله باللات بسبب الجذر اللغوي الواحد للاسمين وبسبب الأصل التاريخي الواحد، بالتالي، للعبارتين. كذلك تمتزج في الرواية عبارة «الكائن» بتعبير هندي آخر يعني «الشخص العلوي» الذي يختلط بدوره بتعبير هندي ثالث يعني «الشخص السفلي» (أي إبليس). كما يتحوّل أبو سنبل (أبو سفيان) من حيث لا ندري إلى خادم الحرمين. كذلك تقدّم لنا «الآيات الشيطانية» من خلال كرنفال حجّ العرّافة عائشة، بفوضاه وعفويته وعشوائيته وتناقضاته وأسراره وتصوّفيته، صورة ساخرة مقلوبة عن حجّ المظاهر والفخفخة والشكلانية والآلية والسطحية والجهل والنفاق والخواء الداخلي (ولا نقول شيئاً عن حجّ الطائرات النفاثة وسيارات المرسيدس المكيّفة والأنفاق المبردة؛ علماً بأن الثواب على قدر المشقّة).

بالإضافة إلى ذلك يتناول حجّ عائشة بالمحاكاة الساخرة «سفر الخروج» والطوفان وغرق فرعون زائد مجموعة كبيرة من الأوهام الدينية الشعبية والشعبوية العالم ثالثية. أما الآمال المحبطة لجماهير بشر تلك البلاد فقد رمزت إليها الرواية بالفراشات السحرية التي تغطّي قائدة الحج العرافة عائشة وتحوم حولها دوماً. ولا بد من الاشارة هنا إلى أن كرنفال الحج في رواية رشدي (وهو من أروع فصول الرواية وأجملها) يستند إلى واقعة حقيقية تعود إلى العام ١٩٨٣ حيث قامت شابّة شيعية ملهمة في مدينة كراتشي بقيادة عدد كبير من أتباعها إلى وسط البحر (حيث ماتوا معها غرقاً) لأن الإمام ظهر لها وأكّد على مسامعها ان مياه البحر ستنشقّ بفعل معجزة من عنده تعالى مما سيجعل طريق الحجّ إلى كربلاء سالكة سيراً على الأقدام عبر البصرة. ولا بد لي أن أذكر هنا أن حيلة رابيليه المفضّلة في إحلال الأليتين محلّ الوجه والخدّين في توصيفاته الهازلة تعود للظهور عند رشدي في «أطفال منتصف الليل» على صورة أكثر هزلاً حيث تعلو حمرة الخجل ألْيتَي ابنة الإقطاعي أثناء قيام الدكتور عزيز بعيادتها وفحصها من وراء ملاءة مثقوبة تخفي الإبنة عنه، باستثناء أليتها المريضة، خوفاً عليها من العيب والحرام.

رابعاً، عارض رابيليه (بالمعنيين الشعري والفعلي للعبارة) حياة الأديرة والرهبنة والتبتل والتنسّك والتعليم الديني والتراتبية الهرمية الكنسية الخ، التي كانت ما تزال تزهق أنفاس العصر النهضوي الصاعد وذلك برسمه صورة أدبية شهيرة للحياة في دير مضادّ اخترعه في خياله اسمه دير تيليم (Thélème) حيث الأبواب مشرعة أمام الرجال والنساء معاً وحيث تنساب الحياة متحرّرة من سطوة الأجراس والنواقيس ومن حصار الجدران والأسوار ومن أسر تقاليد الزهد والتوحّد والانفصال المزعوم عن العالم فاضحاً بذلك ما أصبحت تحمله هذه الأشياء كلها من خداع وزيف وكذب

وتدجيل. أما الشعار المنقوش على باب الأنتي ـ دير هذا فيقول ببساطة: «افعل ما تريد». حين رسم سلمان رشدي في «الآيات الشيطانية» صورة خيالية في ذهن شاعر الجاهلية الهجّاء بعل لماخور مكّة «حجاب» كان يحاكي ساخراً، على طريقة رابيليه تماماً، مؤسسة الحريم المعروفة وما تفرضه على المرأة من أسر وحصار وانقطاع عن العالم تحت شعار التقليد الإسلامي الذي يَحْرِم الرجل من حضرة المرأة ويَحْرِم المرأة من حضرة الرجل باسم العفّة والحشمة والأخلاق الحميدة عموماً. بعبارة أخرى إن «حجاب» رشدي في «الآيات الشيطانية» هو أنتي ـ حريم متحرّر من القواعد الصارمة التي أخذ ماحوند يفرضها على النساء حوله وفي المجتمع الإسلامي الناشيء. ولما كان الحريم حقاً لرجل واحد أوجد دوماً فلا بد للأنتي ـ حريم الذي يعارضه متهكّماً مستهزئاً أن يكون حقاً للرجال كلهم أجمعين.

خامساً، من أبرز أوجه الشبه بين أدبي رابيليه ورشدي اهتمامهما الكبير بالجسد ووظائفه الحقيقية في مواجهة ايديولوجيا رسمية دينية ـ أخلاقوية تريد حصر اهتمامات الأدب والأديب في كل ما هو سام ومثالي وروحي وافلاطوني وعذري ووعظي وسماوي الخ، عازلة إياه عن الحياة ووقائعها الغليظة وحقائقها غير الجميلة أو السامية دوماً. بعبارة أخرى ينسج رشدي في «الآيات الشيطانية» على منوال رابيليه قبله الذي كان رائد حركة إعادة الاعتبار إلى الجسم الإنساني ووظائفه ـ دون تعقيم زائف أو خجل كاذب ـ في الأدب الحديث (من هنا اتّهامهما بالفحش والبذاءة، كذلك يجب ألاّ ننسى، بهذه المناسبة، الأهمية الطاغية التي حملها الجسد العاري، للرجل والمرأة، في رسم عصر النهضة الأوروبية ونحته ولوحاته).

على سبيل المثال يعرض علينا رابيليه في روايته لوحات مليئة بالتضخيم الضاحك والمبالغات الأدبية الساخرة للجسم البشري

بأطرافه ونتوءاته ومعلّقاته وفتحاته وثقوبه، كما لوظائفه الطبيعية وهو يلتهم ويغبّ ويبول ويتغوّط ويمارس الجنس ويركض ويطير ويقاتل الخ. نجد في روايات رشدي اهتماماً كبيراً مشابهاً بالجسد وأجزائه ووظائفه ـ في الواقع انها استعارة مباشرة من أدب رابيليه ـ كما بالنسبة لأنف سليم سيناء الهائل الذي يكتسب أبعاداً رمزية ضخمة في «أطفال منتصف الليل» ووصف رشدي الدقيق والمطوّل لثديي زينات وكيل (عشيقة صلاح الدين شامشا في بومباي ورمز عطاء الهند وامكاناتها الخيرة) في «الآيات الشيطانية». أضف إلى ذلك أن صورة الإمام (آية الله الخميني) في الرواية ذاتها فاغراً فاه يبتلع الجماهير الثائرة مستمدة مباشرة من أدب رابيليه واهتمامه الواسع بفتحات الجسم الانساني ونتوءاته كما ذكرت.

وبتحديد أكبر يستخدم رشدي في «الآيات الشيطانية» تكتيك رابيليه في المبالغة في وصف التشوّهات الجسدية والتضخيم في التحوّلات العجائبية الطارئة على الجسم ووظائفه وأحواله لغرض معين هو تعرية عنصرية المجتمعات الأوروبية (والمجتمع الإنكليزي تحديداً) في التعامل مع جالياتها المقيمة من الشعوب الملوّنة أو العالم ثالثية. بعبارة ثانية إن التحوّلات الجسدية المرعبة والتغيّرات الخارجية الشنيعة التي تطرأ في «الآيات الشيطانية» على هيئة الوافدين الملوّنين إلى لندن لا وجود لها في الحقيقة إلّا في أعين أصحاب المجتمع العنصري المستورد وخيالهم المريض ونفوسهم الحاقدة. على سبيل المثال، بعد سقوط صلاح الدين شامشا من الطائرة المخطوفة وملامسة جسمه الأرض الإنكليزية نبتت له فجأة قرون هائلة وأذناب مخيفة كما تضخّم عضوه التناسلي إلى أحجام خرافية مرعبة إلى آخره مما هو موصوف بروعة في «الآيات الشيطانية»[٩]: ما من ناقد غربي تناول رواية رشدي بالتعليق

(٩) واضح ان رشدي يتهكّم هنا على الاعتقاد الخرافي الشائع جداً بين سكان طرفي البحر =

والشرح إلّا وأشار إلى هذا التحوّل العجائبي المثير الذي طرأ على بطل الرواية. لكن الأهم من ذلك كله هو أن أحداً من هؤلاء النقّاد لم يبين، أولاً، ان التحوّلات البشعة إياها لا علاقة لها حقاً بصلاح الدين شامشا على الإطلاق، وثانياً، أنها لا تعبّر في الواقع إلّا عن النظرة العنصرية الضمنية والحقيقية للمجتمع الإنكليزي إلى هذا الهندي المرعب الوافد عليه (أو الهاوي عليه من حيث لا يدري) من مستعمرة كانت له سابقاً.

بعبارة أخرى يستخدم رشدي، على طريقة رابيليه تماماً، التضخيم الجسدي المبالغ فيه والتحوّل الجسمي الخارق في روايته لإيصال رسالة معيّنة. على سبيل المثال، إن أول ما يصدم صلاح الدين شامشا بعد اعتقاله في لندن وإيداعه الشاحنة التي ستنقله إلى السجن هو تعامل الشرطة الإنكليزية مع شكله الوحشي الشيطاني البشع وكأنه حال طبيعية وكيف عادي بالنسبة لهذا النوع من المخلوقات البشرية[10]. نزلت هذه المعاملة نزول الصدمة الصاعقة على شامشا لأنه كان يعدّ نفسه دوماً وحتى تلك اللحظة «مواطناً بريطانياً درجة أولى»، على حد تعبير الرواية. وبعد فراره ولجوئه إلى المِصَح (أي المطهر كما في الكوميديا الإلهية عند دانتي) سمع شامشا بحالات عجيبة غريبة أخرى طرأت على أناس ملوّنين مثله لحظة وصولهم إلى لندن:

> «.. في ذلك الإتجاه، امرأة غدت في معظمها جاموسة ماء. هناك أيضاً، رجال أعمال من نيجيريا نبتت لهم أذناب متينة. هنا، جماعة من المصطافين السينيغاليين ينتقلون من طائرة إلى أخرى، حوّلوهم إلى أفاعٍ زلقة»[11].

على أثر هذه الصدمات فهم شامشا، مِنَ الذين سبقوه إلى المصح،

= الأبيض المتوسط منذ القدم بتمتّع الآخر والغريب (الزنوج بصورة خاصة) بطاقات جنسية خارقة وشبه حيوانية كما في **ألف ليلة وليلة**، مثلاً).

(١٠) **الآيات الشيطانية**، ص ١٥٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

كيف يفرض المجتمع الأوروبي الأبيض هذه التحوّلات المرعبة على غيره من الناس بهذه السهولة والبساطة:

«إنهم يصفوننا ... هذا ما في الأمر كله. يمتلكون المقدرة على الوصف ونحن ننصاع للصور التي يرسمونها»[١٢].

في مسرحيتّي جان جونيه «الخادمات» و «الزنوج» الخادمة خادمة بسبب نظرة الأسياد إليها لا أكثر، والزنجي زنجي بسبب نظرة «النخّاس» الأبيض إليه فحسب. لهذا يكرّر الزنوج في المسرحية اللازمة التالية من بداية العرض حتى نهايته:

«نحن ما يريدوننا أن نكونه، لهذا سنكونه، عبثياً، وإلى حدّه الأقصى».

وتتعمق المأساة في «الآيات الشيطانية» حين يستبطن الخدم والزنوج والملوّنون نظرة الأسياد والنخّاسين والمستغلّين إليهم ويتقمّصونها ثم يأخذون بالتعامل مع بعضهم البعض وفقاً لمعاييرها واستناداً إلى قيمها. لهذا حين يختبىء شامشا بين أهله وجماعته وأمثاله ـ في فندق ومقهى الشاندار الذي يملكه محمّد سفيان وزوجته وبناته ـ يزداد شكله الخارجي سوءاً وتشوّهاً بدلاً من أن يتحسّن ويزداد جسمه تضخّماً وشناعة بدلاً من ان يرجع إلى حاله الإنسانية العادية.

مع ذلك يتطهّر شامشا في المصح من أوهامه الإنكليزية حول نفسه ومن ولاءاته البريطانية الخاطئة استعداداً لرحلة المصالحة الأخيرة مع الهند ومع عشيقته الأولى زينات وكيل ومع مدينته بومباي. ولا يستعيد شامشا صورته الإنسانية الحقيقية في لندن إلاّ بعد تجربة تطهيرية انتقامية عنيفة ثانية يمرّ فيها في «نادي الشمع الملتهب»[١٣]

---

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ (أحد أجمل مقاطع رواية رشدي ومن أكثرها قوة وتأثيراً). يستخدم رشدي هنا عبارات وأوصافاً مستمدة من ذوبان الفرن الذرّي الداخلي لمفاعل تشيرنوبيل النووي للإيحاء بما يعتمل من تفاعلات في قلب «مجتمع» الجاليات الملونة في بريطانيا وأوروبا عموماً وبالطاقة التدميرية الحبيسة داخلها والإحباطات المتراكمة فيها.

حيث يجتمع الملوّنون ليلاً لينتقموا رمزياً من مضطهديهم عبر الاندماج الانفعالي الكامل في طقوس تذويب دُمى شمعية تمثّل «ماجي الكلبة» (أي مارغاريت ثاتشر، وبالانكليزية الدارجة «ماغي القحبة») وغيرها من الأعداء الحقيقيين والمتوهّمين. في مسرحية جان جونيه أيضاً ينتصر الزنوج، رمزياً وعلى مستوى الخيال، على الأعداء البيض عبر المشاركة الاندماجية المتكررة في طقس ارتكاب جريمة قتل في حق هؤلاء الأعداء والمضطهدين.

أخيراً، لا بد من الاشارة إلى أن الأدب النهضوي عند رابيليه ورشدي لا ينحدر أبداً ـ عبر هجائه وسخريته وتهكّمه ومرارته ـ إلى تكريس اليأس والقنوط أو تجميل العدمية المطلقة أو نشر التشاؤم الأسود وما شابه ذلك من أمزجة وأحوال تجد حالياً رواجاً واسعاً وانتشاراً كبيراً في الأدب الأوروبي الراهن وأشباهه عندنا. أضف إلى ذلك أن أدبهما لا يقع أبداً في مطبّات الوعظ والتعليم والدوغمائية والأخلاقوية والايديولوجيا بعد أداء وظيفته في النقد والتقريع والهجاء والذمّ والتعريض. بعبارة أخرى إن ريبية أدبهما ريبية إيجابية، ونقديته نقدية بنّاءة، وكلبيته كلبية صحية، ورفضيته رفضية تجديدية، وسلبيته سلبية تحريرية، وتهكّميته تهكّمية شافية، ورؤياه رؤيا مستقبلية، إنه ذلك النوع من الأدب الذي يملأ الدنيا كلها ويشغل الناس جميعاً.

في الواقع، بما أن أدب رشدي يتّصف بالخصائص المذكورة كلها لا غرابة في أن يهجو بمرارة ساخرة لا تجارى واقع الهند ـ باكستان الراهن وبخاصة جموع حكّامه وساسته وأسياده الذين هدروا بلا رحمة ودون أن يرفّ لهم جفن حلم أطفال منتصف الليل: ذلك الحلم الذي كان يراود أطفال الهند ـ باكستان عشية استقلالها ولحظة نيلها حريّتها. لا غرابة كذلك في أن يهجو رشدي بعنف مشابه تلك الايديولوجيا الظفراوية البلهاء (التفاؤلية المرضية على حد تعبير رواية «أطفال منتصف الليل») التي حطمت بها النُخب

الكـولونيـاليـة المحليـة الحاكمة حلم أطفال منتصف الليل بعد الاستقـلال لتبني محلّه دولتهـا الخـاصـة بها، أي دولة الراج الهندو ـ أميركي الجديد. أضف إلى ذلك أن هجاء رشدي التفاؤلية الظفـراويـة المنفلتة من عقالها تقرّبه من أديب ومفكّر تنويري ـ نهضوي عظيم آخر هو فولتير بصفته أحد أبرز نقّاد الايديولوجيا التفاؤلية البلهاء والانتصارية العمياء في العصور الحديثة كما في روايته الشهيرة «كانديد» أو «الصريح».

ولا عجب في انقيـادنا إلى هذه القرابة مع فولتير عبر رابيليه لأن إجمـاع الرأي يعتـرف بأن فرانسـوا رابيليـه كان فولتير القرن السادس عشر كما أن فولتير ذاته عدّ نفسه فرانسوا رابيليه قرنه وزمـانـه. ولا يُخفي رشدي أبداً إعجابه بعصر التنوير وتأثره به وتعلّقـه بقيمـه ومثله وأفكـاره وتقديره الكبير لإسهاماته الثورية الضخمة في صنع الجوانب الأفضل من عالمنا الحديث والمعاصر. هذا كله واضح في أدبه ـ بخاصة في رواية «العار» ـ وفي دفاعاته عن نفسه على امتداد سنتين بعد تواريه عن الأنظار. معروف أن فولتير حارب بلا هوادة في انتاجه الأدبي والفكري حروب أوروبا الدينيـة وفظاعات محاكم تفتيشها وغباء كهنتها وسخافات فرقها المتذابحة ورفع في خضـمّ معركته شعاراً شهيراً معادياً لرجال الدين يقول للناس:

> «من يجعلكم قادرين على الاعتقاد بمثل هذه السخافات
> يجعلكم قادرين على ارتكاب مثل هذه الفظاعات».

هنا أيضاً اقتفى رشدي في أدبه أثر فولتير إذ هاجم بسخرية لاذعة لا ترحم، بخـاصـة في «أطفـال منتصف الليـل»، حروب الهند ـ باكستان الدينية وفظاعات عسكرها المرتكبة وغباء كهنتها وملّاواتها المركّب وسخافات فرقها المذهبية المتذابحة. كما نقل شعار فولتير المذكور إلى حيز التنفيذ الأدبي حيث ندّد بتهكّم عزّ نظيره مجموع السخـافـات المـذهبيـة والطائفيـة والشـوفينية التي حشت بها

الدكتاتورية العسكرية في باكستان رؤوس الناس تمهيداً لارتكاب أبشع الفظاعات في حق جماهير الشعب البنغالي المسلم باسم رفع لواء الإسلام الباكستاني البنجابي الفريد في مثاليته وصفائه وأصالته وصدقه.

(٣)

إذا كان صحيحاً أن نجيب محفوظ هو البالزاك العربي فإن المستقبل سيبين، على ما أعتقد، أن سلمان رشدي هو الجيمس جويس الإسلامي. أقول هذا لأن الصيرورات التاريخية والتناقضات الاجتماعية والتحوّلات الثقافية التي جعلت ظهور بالزاك عربي مرجّحاً قد جعلت أيضاً بروز جيمس جويس اسلامي محتملاً ومطلوباً. لهذا سأعمل في النقاط التالية على عقد بعض المقارنات بين جويس الفنّان وهمومه وهواجسه والمشكلات التي أثارها أدبه من ناحية وبين رشدي الفنان وهمومه وهواجسه والمشكلات التي أثارتها روايته، من ناحية ثانية.

ـ تعرّضت المجلة الأدبية الأميركية الطليعية «The Little Review» التي غامرت بنشر رواية «عوليس» على حلقات في مطلع عشرينيات القرن إلى الملاحقة القضائية بتهمة ترويج «مادة تخريبية كلها فحش وخلاعة وفجور وإفساد في الأرض» إلى آخر لائحة الاتهام المعروفة. وعند صدور الرواية كاملة في باريس عام ١٩٢٢ اتُّهم جويس بشراسة بالتجديف والاستهزاء بالمقدسات والتعريض بالدين والكفر والفحش والفجور إلى آخره إلى آخره. أما النقاد الأدبيون المحترفون، الذين لم يخطر في بالهم وقتها أنهم يقفون أمام أخطر الأعمال الروائية الأوروبية والعالمية شأناً في القرن العشرين وأكثرها نفوذاً وتأثيراً، فقد أطلقوا عليها أوصافاً ونعوتاً من النوع التالي: «أدب المراحيض»، «دعوة إلى الفوضى»، «بلشفية أدبية»، «رواية كافية لأن تؤدي بأكثر البشر بدائية وتوحّشاً إلى التقيؤ». لهذا ظلّت رواية جويس ممنوعة في الولايات المتحدة حتى

سنــة ١٩٣٣ ولم يرفع الحظر عنها في ذلك العام إلّا بعد معارك قضائية وقانونية مديدة وضارية. أما في بريطانيا فقد بقي الحظر عليهـا قائمـاً حتى سنــة ١٩٣٦. في الواقع ان نشر رواية ثورية تجديدية هائلة تنتمي إلى صميم تراث الأدب الانكليزي الحديث في العاصمة الفرنسية بدلاً من بريطانيا أو ايرلندا (وطن جويس) أو الولايــات المتحــدة الأميركية لدليل كافٍ بحد ذاته على نوع ردود الفعل السلبية التي قوبلت بها رسمياً منذ اللحظة الأولى.

جدير بالاشارة كذلك أن ردّ فعل سلطات ايرلندا المستعمرة وردّ فعل مراجعها الدينية شبه القروسطية يومها جاء شبيهاً تماماً برد فعــل سلطات الهنــد ـ باكستــان على أدب سلمان رشدي عموماً وروايــة «الآيــات الشيــطانية» تحديداً، أي «إفرضوا الحظر على الكتب واسحقوا السافل بالأقدام». بعبارة ثانية، الرسالة واضحة في كلا الحالين: يجب على الايرلنديين ألّا يسمعوا بالأدب النقدي الذي أخذ ينتجه فنّان ايرلندي في المنفى لأن موضوعه هو حرية ايــرلنــدا وتحرّرها وتقدّمها ولأن سخريته تناولت فساد سادتها وانتهازية ساستها وعمالة المتحكّمين بمصائرها. كذلك يجب على أهل الهند ـ باكستان ألّا يسمعوا بالأدب النقدي الذي أخذ ينتجه أديب هنــدي ـ باكستــاني في المنفى للأسباب ذاتها بخاصة أن الأخــير يعــالج بعمق هو أيضــاً حياة وطنه على حقيقتها وبعارها وعبثيتها ومهازلها وتخلّفها. نتيجة هذا الوضع تحوّل جويس إلى كاتب ايرلندي منفي في باريس (وغيرها) ملعون من سلطات كنيسته ومغضوب عليه من جانب سلطات بلاده وسادتها. وللأسباب ذاتها تقــريباً تحوّل سلمان رشدي أيضاً إلى كاتب هندي ـ باكستاني منفي في لنــدن ملعون من سلطات دينية اسلامية وغير اسلامية كثيرة ومغضوب عليه من جانب حكّام بلاده وسادتها كما من جانب سادة هؤلاء السادة والحكام.

ـ كمــا ولد أدب جويس على تخوم تجربة ايرلندا مع الاستعمار

الانكليـزي الذي تركهـا دامية وممزّقة شرَّ تمزيق كذلك ولد أدب رشدي على تخوم تجربة الهند ـ باكستان مع الاستعمار ذاته الذي ترك شبه القارة الهندية أيضاً دامية وممزّقة شرّ تمزيق. يقدم لنا رشدي في رواية «أطفال منتصف الليل» صورة ساخرة للفنان سليم سيناء (أي رشدي نفسه) في صباه ونشأته تشبه ما كان قد فعله جويس في روايته المبكّرة «صورة للفنان في شبابه» حيث قدّم نفسه هو أيضاً منذ طفولته عبر شخصية الفنّان (بطل الرواية) ستيفن ديدالوس. لا بد من اشارة سريعة هنا إلى أن سليم سيناء هو في الأساس سليم ولكنه تائه ـ مثل الهند وربما العالم الثالث كله ـ وأن اسم بطل رواية جويس مشتقّ من شخصية اسطورية يونانية هي دايـدالوس والد إيكـاروس. ترمـز شخصيـة دايـدالوس في الاسطورة إلى نموذج الانسان المخترع والفنان والمبدع والصانع. بنى دايدالوس الحاذق المتاهة لملك جزيرة كريت الذي حبسه فيها مع ولده إيكـاروس. هرب السجينـان طيرانـاً بعـد أن اختـرع دايـدالوس لنفسه وابنه أجنحة من شمع وريش. حلّق إيكاروس عالياً جداً فسقط في البحر بعد أن أذابت حرارة الشمس جناحيه. وتـرمز شخصية إيكاروس هنا إلى الطموح الشاب للتحليق عالياً وعبر الحدود المرسومة ـ التطاول على الشمس ـ والعاقبة الوخيمة التي قد تتـرتب على هذا النوع من التهوّر والاندفاع. أذكر هذه التفـاصيـل عن الاسطورة اليونانية القديمة بسبب من الأهمية الخاصة التي تكتسبها رمزية أفعال الطيران والتحليق والسقوط في أدب كل من جويس ورشدي كما سيظهر لنا لاحقاً.

مَحْوَر كل من جويس ورشدي روايتيهما «صورة للفنان في شبابه» و «أطفال منتصف الليل» حول شخصيتي ستيفن ديدالوس وسليم سينـاء على التـوالي بحيث يشكّل كل واحد منهما مركزاً لمجموعة معيّنة من الدوائر التقليدية المحيطة بعضها بالبعض الآخر ألا وهي العـائلة والدين والمـدينـة والوطن والإمبـراطورية (التي يتبع لها

الوطن). ونــرى في الروايتــين جدليــة تأثير هذه الدوائر، منفردة ومجتمعة، في الفنّان وعليه وعلى هويته وشخصيته كما نرى ردود فعله الكبــيرة والصغيرة عليها وطرائقه في التعامل معها والتحايل عليهــا الخ إلى أن ينقلب عليها لاحقاً ليفعل هو فيها ويؤثر عليها وينقدها ويفسرها ويرفضها ويتجاوزها بعد أن يكون قد استوعب حقيقتها الداخلية. بعبارة أخرى نحن، في الروايتين، أمام جدلية نموّ الفنان وتفتّح وعيه وتحريره لنفسه تدريجياً ونقدياً وتهكمياً من شروط حياة عائلته البورجوازية وأسر ديانته السائدة وفساد مدينته المستشري (دابلين بالنسبــة لجويس وبومباي بالنسبة لرشدي) وشوفينية قادة وطنه المستحكمة وذلّ الاستتباع للامبراطورية المسيطرة.

ـ تسيطر مشكلة النفي والمنفى إلى حد بعيد على الانتاج الروائي للأديبــين (المسرحيــة الوحيــدة التي خلّفها جويس تحمل عنوان «المنفيون»). لهذا يسيطر هاجس ايرلندا المستعمرَة التي هجرها جويس الفنان على أدبه كله كما يسيطر عليه بالتالي همُّ تعرية رموز هذا الضعف ابتــداء بتفــاهة ساستها المحترفين وانتهاءً بتسلّط رهبانها المتحكّمين مروراً باستهتار بورجوازيتها المستفيدة. كذلك يسيطر هاجس الهند ـ باكستان التابعة التي هجرها رشدي الفنان على روايته كلها مما يؤدي به هو أيضاً إلى تعرية رموز هذا الضعف وهذا الخضـوع (الظاهر منها والمستتر) ابتداء بساستها المحترفين وانتهاءً ببورجوازيتها المتنعّمة مروراً برهبانها المتحكّمين وملّاواتها المتعصّبين ودجّاليها المدّعين وبيروقراطييها المتسلّقين. ففي الرسالة التي بعثها جويس إلى ناشر كتبه ليحتجّ فيها على التأخير الشديد الحــاصــل في نشر مجمـوعتــه القصصيــة التي تحمـل عنـوان «الدابلينيون» يقول:

> «أعتقد جازماً بأنك تعيق مسيرة الحضارة في ايرلندا بمنعك أهلها من النظر نظرة جيدة واحدة إلى أنفسهم في المرآة التي

صقلتها لهم صقلاً جيداً»[١٤].

وبنبرة الحرص ذاتها نشر سلمان رشدي رسالة مفتوحة إلى رئيس وزراء الهند راجيف غاندي يؤكد له فيها أنه حين تحظر حكومته رواية مثل «الآيات الشيطانية» فإنها تكون قد حظرت كتاباً يهمّ الهند بالدرجة الأولى ويعمل لمصلحتها بالذات[١٥].

من ناحية أخرى تحتلّ مدينة بومباي في أدب رشدي المكانة الهامة جداً ذاتها التي احتلّتها مدينة دابلين (عاصمة ايرلندا) في أدب جيمس جويس. وكما أن جويس كان قد رسم في مجموعته القصصية الأولى «الدابلينيون» صورة دقيقة وواقعية وغير لطيفة أبداً لأوساط معيّنة في حياة مدينته فإن رشدي رسم أيضاً في أدبه ـ وفي «الآيات الشيطانية» خاصّة ـ صورة مشابهة في واقعيتها ودقّتها وقبحها لأوساط معينة في حياة مدينة بومباي. يقدّم لنا رشدي بتهكمية رائعة حياة بعض مدن الهند ـ باكستان عموماً وبومباي تحديداً الواقعة تحت هيمنة شرائح اجتماعية معيّنة لا تعرف همّا في الدنيا سوى جمع المال وإنفاقه (مهما كانت الوسائل وبغضّ النظر عن الغايات)، ولا تعرف من الأخلاق إلّا الأنانية الضيّقة والمصلحة الطبقية الفجّة، ومن الدين إلّا التعصّب المصلحي الأحمق، ومن المواطنة إلّا الشوفينية الانغلاقية الجوفاء، ومن القيم إلّا الاستهلاك ونفاق التسلّق إلى أعلى، ومن الحياة المدنية إلّا التقليد الأعمى في البذخ والتنافس على الإسراف، ومن السياسة إلّا القمع والتسلّط والاستغلال.

يتلخّص الاستنتاج الأول الذي يخرج به قارىء جويس ورشدي

---

(١٤) **Stuart Gilbert (ed.), The Letters of James Joyce,** (London: Faber & Faber, 1957), p. 64.

بامكان القارىء الذي يرغب في المزيد من الاطلاع على أدب جيمس جويس بالعربية مراجعة كتاب الدكتور طه محمود طه، «موسوعة جيمس جويس: حياته وفنه ودراسات لأعماله»، الكويت ١٩٧٥.

(١٥) أنظر الرسالة في: النيويورك تايمز، ١٩/١٠/١٩٨٩.

حول هذا الموضوع في أن القيمة الحقيقية الوحيدة التي يحترمها حقاً «المجتمع» الدابليني من ناحية و «المجتمع» البومبايي من ناحية ثانية هي رابطة المال لا أكثر. وثانياً، أن هؤلاء الدابلينيين والبومبائيين لا يعرفون طريقة في تقدير شؤون حياتهم الدينية والروحية وتنظيمها إلّا على غرار صفقاتهم التجارية وتقليداً لمعاملاتهم المالية ورشاواهم المتبادلة. لهذا شنّ جويس من جهته هجوماً ساخراً عنيفاً على أولئك الذين تخلّوا عن ايرلندا «في سبيل خدمة إله المال وليصبحوا أمراء ـ تجاراً حائزين على عقود كانت الشرطة واسطتها». كذلك شنّ رشدي هجوماً ساخراً من عنده لا يقلّ عنفاً وتهكّماً عن سابقه (بخاصة في «الآيات الشيطانية») على أولئك الذين تخلّوا عن الهند وعن «أطفال منتصف ليل ليلتها» في سبيل خدمة آلهة رجال الأعمال (البيزنس والـ Businessism على حدّ تعبير الرواية) وليصبحوا هم أيضاً «أمراء ـ تجاراً مسلمين حائزين على عقود» كانت الشرطة وما هو أسوأ من الشرطة واسطة إبرامها.

هنا لا بد من ملاحظة بالنسبة لرمزية اسم صلاح الدين شامشا، بطل «الآيات الشيطانية». حاول أحد النقاد الانكليز(١٦) الإيحاء بوجود صلة ما بين شامشا وبطل قصة قصيرة معروفة لفرانز كافكا يحمل اسم جريجور سامسا. المحاولة ذكية لا شك، لكنها خاطئة وعقيمة، للأسباب التالية:

أولاً، لأنها تهمل، كالعادة، البعد السياسي الاجتماعي لأدب رشدي مركّزة على الشبه الشكلي.

ثانياً، لأنها لا تأخذ بعين الجدّ أن الاسم الهندي الأصلي لبطل الرواية هو صلاح الدين شامشاوالا، ومع تأنكلُز شخصيته وتحوّله تدريجياً إلى «مواطن بريطاني درجة أولى» يتحوّل

---

(١٦) صحيفة التايمز، لندن، ٣/٧/١٩٨٩، ص ٣٦.

اسمــه أيضــاً بالتــدريــج إلى سالادين شامشــا. أمــا بعد مصالحته النهائية مع الهند وبومباي ورجوعه إليهما فيعود اسمه ليصبح مجدداً صلاح الدين شامشاوالا في خاتمة الرواية، كما ذكرت سابقاً.

ثالثاً، لأنها لا تنتبه إلى أن رشدي شرح سابقاً في رواية «أطفال منـتصف الليــل»[١٧] معنى كلمــة «شــامشــا» في اللغــة الهندوستانية واستخداماتها المجازية والسياسية. تعني الكلمة حرفياً «الملعقة» ومجازياً التملّق والمداهنة والنفاق. بعبارة أخرى الشامشاوات في الهند، وفقاً لرشدي، هم ببساطة المنافقون للاستعمار الجديد ومتملّقو الأنظمة المحلية التابعة له (باسم الاستقلال) والمغتنون بثروات البلاد المنهوبة. من هنا ملاحظة رشدي، التي يلعب فيها على المعنى المــزدوج لــ «شــامشــا» أو «الملعقــة»، القــائلة إن الامبراطورية البريطانية ازدادت سمنة بعد استقلال الهند بدلاً من العكس، لأنهم حشوا فمها «بالملعقة». ونجد في رواية رشدي الثانية «العار» شامشا آخر هو عمر خيام شاكيل الذي تمتاز حياته كلها بغياب المقدرة على الإحساس بأي مقدار من الخجل أو الحياء مهما كان ضئيلاً.

بطبيعــة الحــال أن ما يُعقّــد أزمة المهجر ويعمّقها لجوء كل من الفنـانــين إلى أوروبــا المستعمــرة ذاتها وبتحديد أكبر إلى أكثر عواصمها تألقاً وشهرة أي باريس بالنسبة لجويس ولندن بالنسبة لرشــدي. لهذا نجد في أدبيهما إحساساً عالياً بما يمكن تسميته «بالوعي الشقي للفنان في منفاه» والذي يتبدّى بالدرجة الأولى في مشــاعر الندم والمرارة والخوف والوحدة والألم والإحباط والخيبة التي تنغص على الدوام عيشه وتستولي على عقله وروحه وفنّه فتلوّن

(١٧) ص ٣٩١ في الأصل الانكليزي.

نظرته إلى الأشياء جميعاً. ولا يخفّف من حدة هذا الوعي الشقي وأزمتـه إلاّ حلم العـودة والمصـالحـة الدائم مع ايرلندا متحرّرة بالنسبـة لجويس ومع هند ـ باكستان متحرّرة ومزدهرة بالنسبة لرشـدي. على سبيـل المثـال وصف جويس منفاه بقوله إنه حال «انعدمت فيه المحبّة والأرض والزوجة». أما رشدي فيعلّق بالتالي على حديث جرى بينه وبين ثُوار نيكاراغوا:

«قلت: إنهم محظوظون لأن فكرة الوطن لم تتوقّف عن أن تكون مشكلة بالنسبة لي. لكنهم لم يفهموا ذلك ولماذا يتعيّن عليهم أن يفهموه إذ أن أحداً لم يكن يطلق النار عليّ أنا...»[١٨].

كما يعبّر عن حال المنفيّين في لندن على لسان صلاح الدين شامشا بعبارات من النوع التالي:

«نحن مخلوقات من الأثير، جذورنا في الأحلام والغيوم، نولد مجدّداً في حالة الطيران، وداعاً»[١٩].

وكما بقي جويس في منفاه ايرلندياً حتى النخاع مسكوناً بهموم حياة مدينة دابلين، كذلك بقي رشدي في منفاه هندياً حتى النخاع مسكوناً بهموم حياة مدينته بومباي وواقع وطنه الشقي ومستقبله المبهم. من هنا الحساسية الزائدة التي نلمسها في أدبيهما للمفارقة المتمثّلة في كون جويس يكتب عن ايـرلندا بلغة المستعمِر وليس بلغتها الأصلية، وفي كون رشدي يكتب عن الهند ـ باكستان بلغة المستعمر ذاته أيضاً وليس بلغة الوطن الأم مما يعني بدوره تعميق المفارقة وأزمتها بسبب إسهام الكاتبَين المتمرّدين في إثراء التراث الأدبي للعـدوّ والخصم والحَكم في وقت واحـد. كذلك من المفيـد

(١٨) **ابتسامة اليغوار**، المصدر نفسه، ص ٨٦.
(١٩) **الآيات الشيطانية**، ص ١٣ (التشديد في النص الأصلي).

الإشـارة هنـا إلى الاسلوب المتشـابه الذي اعتمده الروائيان في محاولة تجاوز هذه المفارقة والتخفيف من حدّتها: إن أية مقارنة سريعة ستبين أن «عوليس» و «الآيات الشيطانية» كتبتا ليس بلغة انكليـزيـة جديـدة وتجـديدية فحسب، بل بلغات كثيرة ولهجات متعـددة واصـطلاحات مستوردة ومستعارة على درجة عالية من التنـوّع والثـراء الثقـافي والحضـاري والتـاريخي المغـايـر (الهيتيروغلوسيا وفقاً لتسمية ميخائيل باختين). على سبيل المثال أغنى رشدي ـ مقتفياً بذلك أثر جويس في رواية «عوليس» ـ متن روايته ونسيجها باستعارات وعبارات وتوريات ورمزيات لا حصر لهـا مستـوردة كلهـا من لغـات وثقافات مثل العربية والفارسية والأردية والتركية والهندوستانية والسنسكريتية والهندو ـ انكليزية بالإضافة إلى عدد من اللغات الأوروبية المعروفة. يعلّق رشدي على الأهمية الخاصة التي يتّصف بها هذا الأسلوب في انتاج العمل الأدبي بقوله: «إن الشعوب التي كانت خاضعة لاستعمار اللغة الانكليزية». لم تعد تكتفي: «باقتطاع مساحات شاسعة لنفسها داخل حدود تلك اللغة» فحسب، بل أخذت تتعدى ذلك إلى «العمل، وبسرعـة كبـيرة، على تدجينهـا وإعـادة صياغتها وسبكها». بما يتناسب مع حاجاتها (أي الشعوب) الراهنة[٢٠].

ويفسّر لنـا هذا التعقيـد اللغوي ما كانت قد اتُّهمت به «الآيات الشيطانية» قدحاً من شطح أسلوبي وشطط لغوي وفوضى سردية واختـلاط في المعـاني الخ. لكن الذي لا يفهمـه أصحـاب هذه الاتهـامـات وأشبـاهها هو أن رواية رشدي هي في آن معاً أكثر الروايات واقعية ودقة وأمانة في الوصف من ناحية أولى، وأكثرها تكلّفاً واصطناعاً واختراعاً من ناحية ثانية (تماماً كما هي الحال

(٢٠) **أوطان خيالية**، المصدر نفسه، ص ٦٤.

بالنسبة لرواية «عوليس»). تلتقط الرواية الواقع المعاش بسيولته وميوعته وتداخلاته وفوضاه والتباسه وغموضه وظلاله وأشباحه وتداعياته وضجيجه وصخبه وابتذاله وبذاءته في نسيج الرواية ذاتها وليس بالكلام على هذه الأشياء كلها ووصفها وصفاً سردياً روائياً تقليدياً مألوفاً. أي يلمس القارىء فوضى الحياة، مثلاً، في السطور والعبارات ذاتها بدلاً من أن يقرأ كلاماً منظّماً لا فوضى فيه عن الفوضى. من ناحية ثانية، لا يتم هذا الانجاز الروائي عفوياً أو تلقائياً أو إلهامياً بل يتكلّفه الفنان تكلّفاً ويصطنعه اصطناعاً ويخترعه اختراعاً: وهنا تكمن موهبته وحرفته ودراسته، وهنا يكمن أيضاً جهده وتأمله ووعيه وإنجازه. من حيث هي تكلّف واصطناع واختراع، تتصف روايات مثل «الآيات الشيطانية» و «عوليس» عمداً بخصوبة الخيال اللامحدود كلها، وفوضى الحلم اللامتناهية بأجمعها، وتَسيُّب عوالم الاسطورة بتمامه، وحرية تداعيات أحلام اليقظة بأكملها. أما من حيث كونها واقعاً دقيقاً معاشاً بأمانة فتقترب هذه الفئة من الروايات في تسجيليتها من مستوى المسح السوسيولوجي التوثيقي للحياة (لهذا عدّ جورج لوكاش خطأً «عوليس» على أنها أقرب إلى مدرسة الرواية الطبيعية على طريقة اميل زولا منها إلى أي شيء آخر). ولأن الروايتين تجمعان هذه الخصائص كلها يحقّ لجويس ورشدي أن يقولا للقارىء: إن تجربة الحياة في ايرلندا ـ الهند ـ باكستان والمنفى هي شيء ما من تجربتك مع أدبنا بدلاً من أن يقولا له إن تجربة الحياة في ايرلندا ـ الهند ـ باكستان والمنفى هي شيء ما شبيه بما هو موصوف في أدبنا. بعبارة ثانية إن تجربة الحياة في ايرلندا والهند ـ باكستان والمنفى هي من تجربة الحلم، والكابوس بخاصة، لأنه ما من شيء في تلك الحياة هو حقاً على ما يبدو عليه، تماماً كما في المنام.

ـ معروف أن جويس كان واحداً من الأدباء الأوروبيين الطليعيين الأوائل في هذا القرن الذين جذبهم بقوة الفن السينمائي الناشىء.

أدرك جويس مبكرّاً الأهمية الكبرى التي يمكن أن تحملها السينما بتقنياتها الجديدة ومنظورها الفني الخاص وإمكاناتها الجماهيرية الكبيرة بالنسبة للفنون الأخرى عموماً وفن الرواية تحديداً. حاول في مطلع شبابه تأسيس دار عرض للسينما في دابلن لكن دون نجاح يذكر بسبب المعارضة الكنسية في البلاد والممانعة الرجعية لسادة دابلين وغير دابلين في ايرلندا يومها. مع ذلك أصبح رائداً في استعارة تقنيات السينما والكاميرا والصور المتحركة وتطبيقها ثورياً في صياغة أدبه وعرض موضوعاته وتصويرها، أي في جعل هذا كله جزءاً أساسياً من نسيج رواياته وقصصه القصيرة وتقنية تأليفها وتقديمها إلى القارىء. أما بالنسبة لرشدي فقد عمل هو أيضاً في الحقل السينمائي في مطلع حياته الأدبية، وما من قارىء متمعن في «الآيات الشيطانية» ومحب للفن السابع يمكن أن يفوته مدى تأثير السينما على رشدي وقوة حضورها في الرواية بخاصة أن عدداً كبيراً من أبطالها وبطلاتها يعملون في التمثيل أوهم على علاقة ما وثيقة بالعروض السينمائية أو المسرحية أو التلفزيونية أو الترفيهية أو الدعائية. الخ.

يستعير رشدي في أدبه (وفي «الآيات الشيطانية» بصورة خاصة) التقنيات السينمائية بطريقة باهرة ومبدعة حقاً. وأبرز ما يستوقفنا على هذا الصعيد استخدامه المذهل للمونتاج والكولاج والقطع والتجميع والحذف والفلاش ـ باك بالاضافة إلى فرضه على القارىء وعياً دائماً بأوضاع معيّنة مثل زاوية الرؤية والتصوير، منظورات اللقطة القريبة واللقطة البعيدة وما بينهما، وما قد ينتج عن تداخل اللقطات عينها أو امتزاجها وتراكبها، أحوال الإضاءة والظلال والخفوت والتعتيم الخ. بعبارة أخرى نجح رشدي في تحويل قلمه إلى كاميرا كاشفة متنقّلة في أحياء وشوارع وبيوت ومتاجر وجحور مدن مثل بومباي ودلهي ولندن ـ تماماً كما كان قد فعل جويس قبله بالنسبة لدابلين وحياتها وأهلها. نتيجةً لذلك تزخر

روايـات مثـل «عـوليس» و «الآيات الشيطانية» بفوضى اللقطات السريعة المتهكّمة، وتعاقب الانطباعات العابرة المستهزئة، وانفجار الصور الكاريكاتورية اليومية الهازلة في هجاء مطوّل لكل ما هو مبتذل وحقير وسافل في حياة مدن دابلين وبومباي ولندن ومظاهرها ومؤسساتها بما في ذلك الدعاية والإعلام، أضواء النيون، الصحافة (الجـادّ منهـا والفضـائحي)، الإذاعـة والتلفـزيـون، الأفـلام السينمائية، الأغنية، الشِعر (الحرّ منه والمقيّد)، الأدب (المكشوف منـه والبوليسي والتخديري وغيره)، الجنس، العنصرية، الطبقية السياسية، الطفولة اليسارية الخ. بعبارة أخرى بما أن الرواية هي هنا رواية حياة السوق وانعكاساتها جاءت عباراتها سوقية، وبما أنها رواية حياة الابتذال اليومي وتعبيرٌ عنها جاءت كلماتها مبتذلة عادية، وبما أنها رواية حياة الفحش الحقيقي الكامن وراء المظاهر المحتـرمـة والمقدّسة وتجسيدٌ لها جاءت لغتها فاحشة، وبما انها رواية حياة الكفر والجحود بكل ما هو انساني وحقيقي وترميزٌ لها جاءت صرختها كافرة وجاحدة.

لهذا نجد، من ناحية أخرى، أن منامات أبطال رشدي وهلوساتهم وأحـلام يقـظتهم وتداعيات مكنونات نفوسهم ومكبوتات عقولهم الباطنة كثيراً ما تكُرّ تحت نظرنا وكأنها أشرطة سينمائية ناجحة لها كُتّابها ومخرجوها وممثّلوها ومنتجوها الخ. ولا تفوت رشدي في هذه المنـاسبـة فرصـة التهكّم على صناعة السينما الهندية (مركزها بومبـاي، هوليـوود الهنـد، ومصنـع أحلامها، مع حفظ الفوارق والتحفّظات) وغير الهندية وبخاصة الأفلام اللاهوتية الرابحة دوماً أرباحاً طائلة (بما فيها فيلم «الرسالة» للعقاد). على سبيل المثال إن القسم الذي يحمـل عنـوان «انشقاق البحر العربي» في «الآيات الشيـطانيـة» هو في الوقت ذاته، أولاً، رواية لغرائب حجّ العرّافة عائشة وعجائبه من قرية تيتليبور الهندية (نوع من يثرب هندية) إلى مكـة عبر البحر. وثانياً، فيلم لاهوتي إسلامي يمثّل فيه نجم

الهند السينمائي الأعظم جبريل فاريشتا دور الملاك جبريل، وينطبق الشيء ذاته على فصول الرواية المجموعة تحت عنوان «ماحوند».

- عارض جويس في روايته «عوليس» عامداً متعمداً الملحمة الهوميروسية الكلاسيكية القديمة مستعيراً هيكلها العام ومقاطعها الكبرى وأحداثها الأساسية ليعطينا الملحمة الساخرة (أو الأنتي - ملحمة) لزمن راهن غابت عنه الملاحم وتعذّرت فيه البطولات واستحالت الفروسية وانعدم الشعر. كذلك عارض رشدي في «الآيات الشيطانية» عامداً متعمداً الملحمة المحمّدية الإسلامية التاريخية الكبرى مستعيراً مجراها العامّ ومراحلها الأساسية وأحداثها الأعظم ليعطينا الملحمة الساخرة لزمن إسلامي راهن غابت عنه هو أيضاً ملحمة الحداثة وبطولات المعاصرة وفروسية الفعل وواقعية النثر وشاعرية الشعر. بعبارة أخرى نحن أمام هجاء تهكّمي مرير لحاضر إسلامي هلامي باهت لا حضور له لأنه ما زال يعيش ملحمة ماضية وبطولاتها على مستوى الخيال، ويتعامل مع قساوة واقعه الراهن على مستوى الوهم، ويتأمّل مغامرة مستقبله على مستوى المنام.

إن الرموز الكبرى في «عوليس» هوميروسية كلها مثل رحلة الحياة الكبرى، المغامرة العظمى، عوليس نفسه، تيليماخوس (ابن عوليس) ، السيكلوبات (عمالقة من ذوي العين الواحدة)، الحورية كاليبسو، العالَم السفلي، السيرانات (التي تسحر الملّاحين بغنائها وتغويهم)، الصخور التائهة، الساحرة سيرسه، جزيرة إيثاكا (غاية عوليس القصوى ومستقرّه)، بينيلوبي (زوجة عوليس الوفية المنتظرة). أما الرموز الكبرى المقابلة في «الآيات الشيطانية» فكلها من ملحمة الإسلام التاريخية وتتلخّص بالتالي: الحج، الهجرة، محمد نفسه، أبو سفيان، قريش، عائشة، جهنّم، جبريل، رمال

«جاهلية» المتحركة، هند، مكة، خديجة. ولا تجول بنا الروايتان في الاتجـاهات كلها عابرةً أزمنة كثيرة مختلفة وقاطعةً أمكنة عديدة متنوّعة فحسب، بل تشكّل كل واحدة منهما أيضاً رحلةً ومغامرةً أدبيـة متكـاملة في متاهات أزمنة سياسية وأمكنة ثقافية وعوالم حضارية متشابهة ومختلفة، متجاورة ومتباعدة، متنابذة ومتجاذبة الخ. وفي هذا المناخ الأوديسيوي لا بد لأفعال الطيران والتحليق والسقـوط من أن تكتسب معـاني رمـزية هامة في الروايتين. فرّ إيكاروس بن دايدالوس المجنَّح في الأسطورة اليونانية من سجن المتـاهـة ليـلاقي حتفـه في اليَمّ. كذلك، فرّ بطل جويس، ستيفن ديـدالوس، من متـاهـة ايرلندا وسجنها ليسقط في دوامة المنفى وبحـرهـا المضـطرب (هنـا يستحضر جويس صورة سقوط إمام الكروبيّين، إبليس، بإشارة إلى «الضياء الذي سقط من الهواء»). وفي «الآيات الشيطانية» أيضاً فرّ صلاح الدين شامشا بالطائرة من متـاهة بومباي والهند وسجنهما الكبير ليسقط هو أيضاً من هذا الكـائن المجنَّـح الذي اسمـه بستان في بحر هائج من الدوامات والمتاعب والهموم اللندنية.

وكمـا انتهت رحلة عوليس في ملحمة هوميروس بجلال رجعته إلى جزيرته إيثاكا وسموّ عودته إلى أحضان زوجته الوفية بينيلوبي فإن أوديسـة ليـوبولد بلوم ـ بطل رواية «عوليس» ـ تنتهي بسخف رجعته إلى دابلين ومهزلة عودته إلى فراش مولي بلوم، زوجته غير الوفيـة. أما عودة صلاح الدين شامشا إلى «إيثاكاه» في «الآيات الشيطانية» فتحتل منزلةً بين منزلتي الجلال الملحمي الهوميروسي والسخف الكـوميـدي الجـويسي، أي تبقى عودةً إنسانية عادية وطبيعية فيها الكثير من سخرية الأقدار دون أن ترقى إلى البطولي من ناحية، ودون أن تنحدر إلى مستوى الهزلي من ناحية ثانية. في النهاية رجع شامشا إلى غايته ومستقره بومباي دون كبير ادّعاء وعاد إلى فراش حبيبته المنتظِرة، ولكن غير الوفية، زينات وكيل دون

عُقد وتعقيد. كانت هذه الرجعة العادية في إنسانيتها ممكنةً لأن الطبيبة زينات وكيل هي الشخصية الوحيدة في رواية رشدي المثيرة للإعجاب حقاً ـ بتحرّرها وبساطتها وثقافتها والتزامها وإخلاصها وخدمتها للآخرين. لهذا تُزين زينات وكيل الرواية بأكملها وتنجح في الدور الموكل إليها فيها، أي استعادة صلاح الدين شامشا لبومباي ومصالحته نهائياً مع والده المشرف على الموت ومع الهند. وكما انتهت أوديسة جويس المضادة «عوليس» بكلمة «نعم» مدويّة، كذلك اختتم رشدي ملحمته الإسلامية المضادة «الآيات الشيطانية» بعبارة «ها أنا آت» مخاطباً زينات وكيل.

لا بدّ من التأكيد مجدداً أن همّ الرحيل والتنقّل والهجرة والرحلة والاستكشاف مسألة عميقة عند رشدي ـ شبه عقدة نفسية تقريباً ـ تسطع في كل صفحة من صفحات أدبه برموزها واستعاراتها وشطحاتها وتلميحاتها وأسانيدها التاريخية الخ. لهذا يهاجر أبطال رواياته باستمرار ويعبرون الحدود دوماً (مجازياً وحرفياً) متنقّلين عشوائياً بين آسيا وأوروبا واميركا، بين الماضي والحاضر والمستقبل، بين الصحو والنوم، بين الحلم واليقظة، بين الرجحان والجنون، بين الفانتازيا والواقعية، بين الشكل الشيطاني والمظهر الملائكي، بين الوهم والحقيقة، بين العزّ والذلّ، بين السينما والواقع، بين الدنيا والآخرة، بين الحياة والموت، بين الدين والعلم.

في أول رواية نشرها رشدي تحت عنوان «جريموس» (رواية فاشلة) نجد الهموم ذاتها والموضوعات نفسها. جريموس مستعمر أوروبي يحكم جزيرة مهجورة في البحر الأبيض المتوسط (النقطة الوسط بين الشرق والغرب) بصفته ساحراً وصانع معجزات. في المقابل يرمز رشدي إلى البشر الآخرين عبر شخصية الهندي الأميركي الأحمر الذي يحمل اسم «النسر المرفرف بجناحيه» والراحل بحثاً عن شقيقته الضائعة في الجزيرة المذكورة. وفي الرواية أيضاً شخصية

باسم فيرجيليوس جونز تيمّناً بالشاعر الروماني القديم الذي عارض أوديسة هوميروس بأوديسة شعرية من عنده لا تقل عنها شهرة. أضف إلى ذلك أن فيرجيليوس هذا هو دليل دانتي في رحلته المعروفة إلى الجحيم ومنه إلى النعيم عبر المطهر.

وفي رواية «جريموس» يقوم فيرجيليوس جونز بدور دليل النسر الباحث عن أخته. أما جزيرة جريموس فاسمها «قاف» مما يستدعي مباشرة سورة ق التي ورد فيها الوصف التالي للجحيم: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلأتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ». أضف إلى ذلك أن البلدة الحدودية النائية التي تبدأ فيها أحداث رواية «العار» اسمها «قاف» أيضاً (جاءت «كاف» في الترجمة العربية وهذه مسألة قابلة للاجتهاد). وعند وصفه صعود النسر إلى أعلى جبل جزيرة قاف (للقاء جريموس) يستحضر رشدي طائر السيمُرغ الاسطوري من «الشاه نامه» ومن رائعة فريد الدين العطّار الصوفية «منطق الطير» التي تحكي الرحلة الصعبة لطيور السيمرغ الثلاثين بحثاً عن السيمرغ (عن نفسها) وجهادها المضني لبلوغه (تعني «سي» بالفارسية ثلاثين و «مرغ» طائر)(*).

ـ تبلُغ كل من «عوليس» و «الآيات الشيطانية» ذروة شهيرة جداً من ذراها الأدبية في مشهد لمغامرات بعض شخصياتها في بيت مشهور للدعارة: البيت العمومي الذي تملكه وتديره بيلّا كوهن في مدينة الليل في دابلن عند جويس والبيت الشبيه الذي تملكه وتديره مدام حجاب في «فناءات يظلّلها النخيل وينساب منها خرير المياه» في

(*) لا بد لي من تنبيه القارىء هنا إلى أن أدب رشدي مشبع أيضاً بتراث الهند وآلهتها وأساطيرها وملاحمها ورموزها وحكاياتها الشعبية الخ، مما أنا جاهل به وعاجز، بالتالي، عن الخوض فيه أو شرحه أو مناقشته. مع ذلك يفتح أدب رشدي للقارىء الجاد والمهتم نافذة ما على حضارة الهند وثقافتها وتراثها. من أجل تكوين فكرة أولية عن هذا الجانب من انتاجه راجع المقال التالي:

Purusottama Billimoria, "the Jaina Spirit in Salman Rushdie," **South Asia Bulletin,** Vol. 9, No.2, 1989, P. 57-64

مدينة «جاهلية». هنا تصل المعارضة الساخرة للمقدّس المسيحي والإسلامي ذروتها في الروايتين عبر مغامرة الفنان ستيفن ديدالوس (وليوبولد بلوم) في ماخور بيلّا كوهن (وتُعادل بيلّا كوهن شخصية الساحرة سيرسه في الأوديسة الهوميروسية الأصلية) ومغامرة الشاعر الجاهلي الألمعي بعل في الماخور حجاب. تأخذ المغامرة الأولى شكل قدّاس كنسي على شرف المومس جورجينا جونسون حيث يسخر جويس بقسوة شديدة من آلام السيد المسيح والقربان المقدّس، وحيث يتحوّل البائع المتجوّل الميستر لامب (وتعني حَمَلٌ) الآتي إلى الماخور من لندن إلى «الحَمَل اللندني الذي يفتدي خطايا العالم»، وحيث تظهر المومسات الثلاث على صورة ثلاث عذراوات حكيمات، وحيث يغدو الثالوث المقدّس مؤلفاً من الامبرطورية البريطانية وايرلندا والكنيسة الكاثوليكية بدلاً من الأب والابن والروح القدس. أما المغامرة الثانية فتأخذ شكل اختباء شاعر الجاهلية الهجّاء بعل في مؤسسة مدام حجاب (بعد دخول ماحوند مدينة جاهلية منتصراً) حيث راوده (أي بعل) حلم يقظة طويل - وهو في الوقت ذاته فيلم سينمائي طويل في الرواية - عن تمثيل دور ماحوند نفسه شخصياً وإسناد أدوار زوجات ماحوند وأسمائهن إلى البنات العاملات في الماخور. على العموم، وبالمقارنة مع هجوم جويس على قدس أقداس الدين المسيحي وتحقيره في ماخور بيلّا كوهن يبدو إطلاق بعل أسماء زوجات ماحوند على البنات العاملات في حجاب مسألة هيّنة وبسيطة.

لا شك أن جويس ورشدي يستخدمان فنّهما - وبخاصة فن الهجاء الساخر بتجلياته الكثيرة والمتنوعة كلها - للنيل من ذلك النوع من التديُّن المتحجر الذي رأياه حولهما ولتقريع ذلك النوع من الصياغات العقائدية المتخلّفة التي أحاطت بهما منذ الصغر وسيطرت على بيئتيهما الاجتماعية منذ البداية وذلك لصالح تأكيد شرعية حياة روحية جديدة وحرّة للفنان تجد تجسيدها في الإبداعين

الفني والأدبي ذاتيهما وتستمدّ عمقها واتساع أفقها منهما. لهذا السبب هاجم جويس بعنف وقوة في «صورة للفنان في شبابه» كنيسته وصفّى حساباته معها ومع معتقداتها ومقدّساتها وأسرارها وألغازها ويسوعيّيها. وبتحديد أكبر واجه جويس كنيسة كاثوليكية ايرلندية تطغى عليها الحَرفية المتزمّتة في فهم تعاليم الدين وتفسيرها، وتسيطر عليها ذهنية أصولية منغلقة على نفسها ومتخلّفة ورجعية تماماً في تعاملها مع واقع ايرلندا الحاضر وشؤونه وأمراضه ومعضلاته. أي واجه كنيسة لم تعد تعرف من قيمة لنفسها سوى الدفاع عن كل ما هو فائت، والاعتذار عن كل ما هو رجعي وبائد، والتبشير بديمومة كل ما هو قائم. أضف إلى ذلك عقدها النفسية والجماعية الناشئة عن وجود الجار الانكليزي البروتستانتي الأقوى والأشد بأساً وعجزها عن القيام بأي عمل ايجابي باتجاه تخطّي تلك العقد وتجاوزها.

عارض جويس كنيسة كهذه وديناً كهذا بتبنّيه أدبياً موقف إبليس الشهير الرافض للسجود (باللاتينية non serviam، لن أخدم). أعلن جويس أن الله ليس أكثر من «صرخة في الشارع» كما رفض بطله ستيفن ديدالوس القربان المقدّس خوفاً على نفسه من «الأثر الكيميائي الذي سيتركه هذا الرمز للخضوع والعبودية على روحه» واستهزأ بعقيدة تحوّل القربان إلى جسد المسيح ودمه متّهماً أهل دابلين بتناوله كمخدّر يُسكّن الآلام والأوجاع بدلاً من مواجهة أسباب آلام ايرلندا وأوجاعها ومعالجتها من جذورها. يكرّر ليوبولد بلوم الإدانة نفسها بعدِّه القربان المخدّر الرئيسي والأساسي الذي أدمنه أهل دابلين الذين «يفتحون أفواههم ويغمضون عيونهم». ولا يحصر جويس الفعل التخديري للدين بالكاثوليكية وحدها بطبيعة الحال، بل يشير أيضاً إلى بوذا «المسترخي واضعاً يده على خده» وإلى ذلك النوع من التديّن الذي تمثّله حركات الإحياء الديني البروتستانتية في الولايات المتحدة الأميركية.

وتنطبق الاعتبارات ذاتها على رشدي الذي صفّى هو أيضاً حساباته مع التديّن الإسلامي الذي وجده حوله ومع رجالاته وممثّليه ومؤسساته وملّاواته وأسياده. وبتحديد أكبر صفّى رشدي حساباته مع تديّن هندي اسلامي تطغى عليه الحَرفية المتزمتة في فهم تعاليم الإسلام ورواياته وتفسيرها، وتسيطر عليه ذهنية أصولية منغلقة على نفسها ومتخلّفة ورجعية تماماً في تعاملها مع واقع الهند ـ باكستان الحاضر وشؤونه وأمراضه ومعضلاته، أي صفّى حساباته مع إسلام لم يعد يعرف من مهمّة لنفسه سوى الدفاع والاعتذار والارتداد والمحافظة، في ظل عجز كامل عن الإتيان بأية حركة إيجابية لتجاوز مجموعة العُقد النفسية والجماعية الناشئة عن وجود هذا الاسلام في محيط هندوسي كبير وطاغ. وتتلخص أبرز هذه العقد في التالي:

(أ) جهل الأكثرية المطلقة لأصحاب هذا الإسلام بلغة القرآن الأصلية.

(ب) إحساسهم بالدونية لكونهم أقلية صغيرة نسبياً في شبه القارة الهندية.

(ج) وجودهم في وسط أكثرية بشرية ساحقة من الوثنيين والمجوس والكفّار وعبدة الأحجار والنار والتماثيل بدلاً من وجودهم في وسط أكثرية تنتمي إلى أهل الكتاب، على أقل تعديل.

لهذه الأسباب عارض رشدي إسلاماً كهذا وتديُّناً كهذا بتبنّيه الموقف الرافض نفسه الذي كان قد تبنّاه جويس قبله بقوله لا لدين «التسليم والخضوع» حيث كل انسان هو عبدالله وكل امرأة هي أمة الله. إن الله بالنسبة لرشدي لا أكثر من «الكائن الإضافي أو الزائد»، وعقيدة الوحي بمعناها الحرفي مخدّر آخر من مخدّرات العالم الكثيرة والمتنوّعة الآثار والمصادر. وفي «أطفال منتصف

الليـل» ينسب رشـدي متهكّمـاً قيام دولة الباكستان إلى البوذا «الجـالس متنوّراً تحت شجرة في (قرية) غايا» (الإشارة هنا إلى أسطورة بوذية قديمة). كما يقوم بربط تعالي بوذا على أحزان الدنيا وبلوغه مرحلة السلام الداخلي التام مع نفسه والعالم بتعلُّم سليم سينـاء فنون «التسليم والخضـوع» ليتحوّل إلى مواطن صالح في باكستان الدكتاتوريات العسكرية المعاصرة. كذلك نجد في «الآيات الشيطانية» إشارات ساخرة إلى الإحياء الديني البروتستانتي على الطريقة الأميركية عبر شخصية يوجين دامزداي (والاسم قريب لفظاً في الأصل الانكليزي من «يوم القيامة») الذي يوفّق بين الدين القديم والعلم الحديث بتركيب جديد اسمه «علم الخلق الفجائي للكـون». ولا تنجـو الديـانة اليهودية ومعتقداتها ومحرّماتها من سخرية جويس، بالدرجة الأولى، إذ يقدم لنا الأنتي ـ بطل ليوبولد بلوم في «عوليس» أولاً، وهو يأكل بشهية في الصباح كُلْية خنزير مقليـة. وثـانيـاً، وهـو يحلم بإنشـاء قُدْسِـه الجديدة ـ واسمها قدسوبلوم ـ المبنية على شكل كلية خنزير هائلة الحجم بحيث يتوفّر فيهـا سجق لحم الخنـزير بكمّيات هائلة وبأبخس الأسعار. وفي «الآيات الشيطانية» يلتهم جبريل فاريشتا كمّيات هائلة من مقانق لحم الخنزير والـ «هام» اليوركي الفاخر وشرائح الـ «بيكن» (وكلها مصنوعة من لحم الخنزير) قبل أن يكُر سيناريو فيلم ماحوند في مخيلته المريضة. يوضّح رشدي وجهة نظره في بعض هذه المسائل بقوله ما يلي:

> «نحاول في الفكر السياسي ان نُعبّر عن أحلامنا بالتحسين، بالاصلاح، بالتقدم... نسعى إلى بث الحياة في هذه الرؤى الكلية مفترضين **أن ذلك في متناول قدراتنا** وأن أحلامنا قابلة للتحقيق... أي أننا قادرون **على صنع التاريخ**. ولأن القسم الأعظم من الخطاب السياسي يضع الروح الإنساني في موضع السيطرة على الأحداث بإمكاننا النظر إليه (أي إلى الخطاب

السياسي) على أنه حلم مطابق، أو على انه حلم متفائل. في مقابل ذلك تطلب منا الأديان الكلية الكبرى أن نقبل بدونيتنا أمام كائن أسمى قدير وموجود في كل مكان... تعني كلمة «إسلام» الخضوع (التسليم) علماً بأن المسيحية واليهودية أيضاً - وليس الإسلام وحده - تلزمان، كلاسيكياً، المؤمنين بهما بفعل الخضوع لإرادة الله. أي يتطلب الدين وجوب سيادة إرادة الله التاريخ وليس غرورنا التافه نحن. ولمزيد من الايضاح باستطاعتنا القول إن الدين يضع الانسان تحت التاريخ، أي في هذا العالم نحن لسنا أسياداً، بل عبيد.. لهذا ربما أصبح بإمكاننا رؤية الدين، عبر هذه المقابلة، بصفته حلم عجْزنا ورؤيا نقصنا»[٢١].

أريد أن اختتم هذه المقارنة بملاحظتين: أولاً، أن الهاجس المسيطر على كل من جويس ورشدي، في التحليل الأخير، هو ايرلندا والهند - باكستان. وكما رفض جويس ايرلندا الخاضعة المذعنة لكهنتها ومحترفي تطبيبها ومداواتها وممثلي تبعيتها الامبراطورية، كذلك فعل رشدي برفضه، الذي لا يقل عنفاً، للهند - باكستان الخاضعة المذعنة لسَحَرتها وكهنتها وملّاواتها ومحترفي تطبيبها ومداواتها وممثلي تبعيتها الامبراطورية. وخلافاً للمظاهر السطحية لا مجال في الحقيقة للامبالاة الهيبية أو الاستهتار البوهيمي في أدبهما لأن ما يبدو عندهما مجرد لامبالاة واستهتار وفكاهة وسخرية وضحك، موظف كله لضرب ذلك الخضوع من داخله الفكري وهزّ ذلك الإذعان من أساسه الايديولوجي وتقويض أركان ذلك الخنوع من منبعه الديني. ثانياً، لا شك أن المقارنة بفن جويس تثير هنا سؤالاً هاماً حول امكانية مقارنة أدب رشدي بالرواية الأميركية اللاتينية الجديدة كما تعرّفنا عليها عند أمثال بورجيس واستورياس

(٢١) **أوطان خيالية**، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٢٧٨ (التشديد في النص الأصلي).

وكورتازار وماركيز. ولا أكتم القارىء أنّي فضّلت العودة إلى أدب الاستاذ والمعلم في هذا الميدان، أي جويس نفسه، لأن الرواية الأميركية اللاتينية الجديدة ما كانت لتكون ممكنة أو ترى النور دون الأصل الرائد والنص المؤسس، أي رواية «عوليس». أضف إلى ذلك أن الرواية الأميركية اللاتينية إياها جديدة بأكثر من معنى. فهي جديدة لأنها تنتمي إلى العالم الجديد ولأنها مازالت تبحث، بالتالي، عن تعريفها الثقافي المميّز وهويتها الحضارية الخاصة: هل هي اسبانية ـ إيبرية، أم أوروبية ـ عالمية، أم شمال اميركية ـ كوزموبوليتية، أم هندية أميركية ـ محلية أصلية؟ لا يعاني أدب جويس ورشدي من ضغط أسئلة القلق الوجودي هذه لأنه يتعامل نقدياً مع هويات حضارية عتيقة جداً تحجرت تماسكاً وتراصاً واستمرارية ومع ثقافات موروثة منذ القدم تبدو وكأنها تدور على نفسها إلى ما لا نهاية.

(٤)

أنتقل الآن إلى معالجة أدبية وثقافية مقارنة لمغامرة شاعر الجاهلية الألمعي بعل في الماخور «حجاب» ولدلالاتها الأعمق ومعانيها الأبعد لأن تصوير هذه الحادثة في «الآيات الشيطانية» هو الذي أثار المقدار الأكبر من الجدل، في الغرب والشرق معاً، حول الرواية واستدعى المقدار الأعظم من التسفيه لأدب رشدي والإدانة الأشد لفنّه عموماً. تتلخص المغامرة المذكورة في حلم جبريل فاريشتا بما يلي:

(أ) بعد دخول ماحوند مدينة جاهلية (مكة) فاتحاً، أمر بإحضار خصمه الشاعر الساخر والهجّاء بعل إليه حيّاً أو ميتاً.

(ب) اختبأ بعل في البيت العمومي «حجاب» متخفياً في زي أحد الخصيان من حرّاس الدار.

(ج) رغبة منه في الانتقام من خصمه ماحوند نسج بعل لنفسه فانتازيا مهلوسة هائلة (الحلم داخل الحلم) تقمّص فيها دور الخصم (وهنا يلعب رشدي على مسألة علاقة النبوة بالشعر وبالعكس. أي فكرة النبي ـ الشاعر والشاعر ـ النبي).
واستكمالاً لوهمه الانتقامي أطلق بعل على مومسات الدار أسماء زوجات ماحوند وأسند إليهن أدوار خديجة وعائشة وزينب والسوداء الخ. (المسرحية التمثيلية داخل الرواية).

(د) بعد إغلاق حجاب وانتحار صاحبته واعتقال البنات العاملات فيه، روى الشاعر فانتازياه الانتقامية كاملة على مسمع من الحشد الملتف حول ماحوند وأتباعه مما أثار ضحكاً عظيماً وطويلاً على حساب سيد مدينة «جاهلية» الجديد وسبّب له إحراجاً كبيراً.

(هـ) عدّ بعل ما أثارته رواية حلمه من ضحك وإحراج وإرباك إلخ بمثابة الفصل الأخير من مسرحية انتقامه الخيالي من ماحوند وبداية انتصاره المعنوي والأدبي عليه. بعد ذلك مشى بعل إلى موته راضياً عن نفسه متحدياً خصومه مؤكداً ذاته مكرّساً عبقريته الفنية ومخلّداً إبداعه الشعري إلى الأبد (علماً بأن شعره هو الذي وشى به أصلاً).

هنا أجد نفسي محرجاً لاضطراري إلى تذكير بعض المثقّفين من خصوم رشدي ونقّاده ومهاجميه، الأوروبيين منهم وغير الأوروبيين، بالقاعدة الأولية والبسيطة التالية: لا تتعاملوا مع النص الروائي الجدي والجيّد على مستوى السطح وحده ولا تقرأوه بعقل ذي بعد واحد فقط! فعلى المستوى الأول ترمز حادثة بعل إلى صراع النبي محمد مع خصومه الايديولوجيين في الجاهلية عموماً وإلى نزاعه مع بعض الشعراء المعروفين تحديداً. على سبيل المثال

إن مقتل بعل بأمر من ماحوند في «الآيات الشيطانية» مستمد في الأساس من الأخبار التراثية التي تروي مقتل شعراء مثل كعب بن الأشرف وعبدالله بن الأخطل، ممن عارض النبي وناوأه، بأمر مباشر منه. أضف إلى ذلك أن التجاء بعل إلى حمى حجاب، بعد دخول ماحوند مدينة «جاهلية» منتصراً، يشير (على ما أعتقد) إلى أمر النبي بقتل عبدالله بن سعد بن أبي سَرْح حتى لو وجدوه مختبئاً «تحت أستار الكعبة». يروي الطبري التالي بهذا الصدد:

> «قال: وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عهد إلى أمرائه من المسلمين حين أمرهم أن يدخلوا مكة، ألاّ يقتلوا أحداً إلاَّ من قاتلهم، إلاَّ انه قد عهد في نفر سمّاهم، أمر بقتلهم وإن وُجدوا تحت أستار الكعبة، منهم عبدالله بن سعد بن أبي سَرْح...»[٢٢].

أما مغامرة بعل القاتلة له ولبنات الهوى في حجاب فتلمح إلى رواية مقتل الشاعر عبدالله بن الأخطل وقينته فرتني (بأمر من الرسول أيضاً) وهي التي اشتهرت بغنائها شعراً في هجاء النبي[٢٣].

على مستوى ثان ترمز مغامرة بعل في «الآيات الشيطانية» إلى الصراع بين نثر السلطة الضابطة والمنضبطة بأسجاعه الرتيبة وتشريعاته الدقيقة وواقعيته الصاحية وأداتيته الهادفة وبين شعر المخيلة المنفلتة من عقالها بإرساله الحر وفوضويته الغائمة وتوهيماته الحالمة واقتحاميته الجامحة. كما ترمز إلى جدلية انتصار النثر السلطوي الموضوعي على الشعر التمرّدي الإبداعي واقعياً ومادياً وحاضراً من ناحية، وانتصار هذا الشعر على خصمه طوباوياً

(٢٢) تاريخ الطبري، مرجع مشار إليه سابقاً، ج ٢، ص ٥٨ ـ ٥٩.
(٢٣) المصدر نفسه.

ومعنوياً ومستقبلاً، من ناحية ثانية. على سبيل المثال تخطر الخاطرة الواقعية القاسية والهازئة التالية في ذهن أبي سنبل (أبي سفيان)، جبّار جبابرة مدينة «جاهلية» في «الآيات الشيطانية»، وذلك قبل استغراقه في نوم عميق: «إليكم الكذبة الهائلة التالية: إن القلم أشد بأساً من السيف». لكن انتصار الشاعر عبر موته المفعم بالمأساة والانتقام والعنفوان يُكذّب، على مستوى جدلي أعلى، حقيقة أبي سنبل السلطوية جداً والكلبية جداً والمستهترة جداً. لهذا يقول رشدي في مكان آخر:

> «يَكسب السيف المعارك جميعها تقريباً لكن القلم يعيد، في التحليل الأخير، كتابة تلك الانتصارات كلها كهزائم»[٢٤].

على مستوى ثالث من المعنى والدلالة تستدعي مغامرة بعل في «الآيات الشيطانية» المقارنة مع شبيهاتها في الأدب الأوروبي الحديث وأقصد هنا:

(١) أول مسرحية كتبها برتولد بريشت تحت عنوان «بعل» (بطلها).

(٢) مغامرات ستيفن ديدالوس وليوبولد بلوم في بيت بيلّا كوهن العمومي في رواية «عوليس».

(٣) مسرحية جان جونيه «الشرفة» أو «البلكون» التي تجري أحداثها السياسية ـ الاجتماعية في بيت دعارة مشهور تديره وتملكه السيدة إيرما ويحمل اسم «البلكون الكبير».

(٤) مشهد الحريم في فيلم المخرج السينمائي الايطالي الكبير فلّيني والذي يحمل عنوان «٢/١ ٨» ويعود إلى العام ١٩٦٣ (وهو نوع من السيرة الذاتية التأملية الحميمة والنقدية في الوقت ذاته).

---

(٢٤) **أوطان خيالية**، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٢٩١.

لكن قبل أن أدخل في موضوع المقارنات الفنية المذكورة لا بد لي من إيضاح عام وهام. على العكس مما قد يتبادر للذهن في البداية أو يبدو على السطح للوهلة الأولى، حين يصطنع بعض الأدباء المحدثين في إنتاجهم الروائي والمسرحي والسينمائي مؤسسات مثل حجاب والبلكون الكبير وبيت بيلاّ كوهن العمومي وحريم فلّيني (مع ما يجري فيها من أحداث ومغامرات وهلوسات)، إن آخر ما يهدفون إليه هو الجنس أو الانسحاب المعطّر من عالم الواقع وقسوته أو الهروب المثير جنسياً إلى عوالم «رجوع الشيخ إلى صباه» و «الروض العاطر» وأشباهها. حين يدخل فنان مثل ستيفن ديدالوس بيت بيلاّ كوهن او يختبىء شاعر مثل بعل في حمى حجاب أو يلتجىء مخرج سينمائي مثل جيدو (بطل فيلم فلّيني) إلى حريمه تحدث أشياء كثيرة لكن الجنس ليس أهمها بالتأكيد. عند دخول الفنان مؤسسة من هذه المؤسسات ينكسر فجأة عالم التشييىء الجامد وتتشقّق حياة الرتابة اليومية وردود الفعل الآلية لنلمح من خلال خيال الفنان الجامح وشطحاته الطوباوية وهلوساته الرافضة معالم عالم ممكن من نوع آخر وقسمات محتملة لحياة أرقى نوعياً وأفضل روحياً. إن دخول الفنان عالماً مضاداً تماماً لعالمه اليومي المعتاد هو الذي يفجر فيه امكانات التفكير باحتمال أن يكون العالم الحقيقي في الخارج على غير ما هو عليه من بؤس وشقاء وتكريس. إن الخيال المتحرّر من سطوة البوليس الخارجي والداخلي، المنعتق من رقابة الأنا العُرفية الطبقية العليا هو مصدر الخطر الأول، في مسرحيتَي جان جونيه «الزنوج» و «الخادمات»، على تفاهة الأوضاع السائدة وقمعيتها وعلى بؤس العلاقات الإنسانية ـ السياسية المسيطرة واستغلاليتها.

بعبارة أخرى يظهر الخيال المتحرّر هنا ـ مهما بدا جامحاً وطوباوياً ومجنوناً بمعايير مجتمع السطح ومقاييس حياة التشييىء ـ بمظهر المنبع الأول لاحتمال تأمل الزنوج والخدم البدائل الجذرية الممكنة

عن وضعهم المزري الحالي، ولتفكيرهم في إمكانات قلب عالم السادة والعبيد رأساً على عقب والانتقام منه نهائياً، ولاستنباطهم الاستراتيجيات اللازمة والتكتيكات الضرورية لتجسيد حلمهم بالتحرر الذاتي، مهما ظهر الحلم بعيداً ومؤجلاً في اللحظة الحاضرة. ويؤدي هذا الانكسار والتشقّق بدورهما إلى مقارنة ضمنية بين عالمين متعاكسين تنفضح من خلالها حقيقة العالم «الموضوعي» و «الواقعي» و «الأخلاقي» و «العقلاني» الذي نسلّم به جميعاً ساعةً بعد ساعة ونعيش حياتنا كلها فيه ومنه ومن أجله وإليه يوماً بعد يوم. أي تنفضح كم هي مصطنعة واقعية هذا العالم الواقعي، وكم هي خادعة موضوعية هذا العالم الموضوعي، وكم هي زائفة أخلاقية هذا العالم الأخلاقي، وكم هي لاعقلانية عقلانية هذا العالم العقلاني.

في العالم المسمى «حقيقي» لا شيء يبدو على ما هو عليه في حين أن كل شيء في داخل حجاب أو بيت بيلّا كوهن هو بالفعل على ما يظهر عليه: العهر عهر وليس فضيلة، والحقارة حقارة وليست حكمة، والجنس جنس وليس تصعيداً، والكذب كذب وليس سياسة، والهلْوسة هلْوسة وليست مرضاً، والبديل بديل وليس يوتوبيا، والوهم الديني وهم وليس حقيقة. إن هذا العالم الآخر المنسجم مع نفسه المتطابق مع ذاته هو طريق الفنان (والقارىء أو المشاهد معه) إلى تلك الصدمة التي تضع مسافة ما مطلوبة من الوعي بينه وبين الاستغراق الأبله في العالم الأول والخضوع الرتيب له والتسليم الأعمى بمكرّساته. لهذا تظهر قباحة عالم الواقع القائم وعيوبه أكثر ما تظهر داخل عالم حجاب وبيت بيلّا كوهن وبلكون جان جونيه بعد انسحاب الفنان إليه تاركاً وراءه، بمعنى ما، ذلك الواقع وكاشفاً إياه في اللحظة ذاتها. يجب ألّا ننسى في هذه المناسبة أن القديسة الحقيقية والخالصة الوحيدة في رواية دوستويفسكي «الجريمة والعقاب» هي المومس سونيا وأن النذل الحقيقي

والصافي الوحيد فيها هو خطيب شقيقة راسكولنيكوف المتمّع بالشمائل والخصال كلها التي يحترمها العالم حوله. ولا ننسى أيضاً أن الانسانة الحقيقية الوحيدة في مسرحية سارتر «البغي الفاضلة» هي البغي نفسها في مواجهة نفاق أخلاقيات الشخصيات المحترمة الأخرى وزيفها وسطحيتها.

من ناحية أخرى، ترتفع عن كاهل الفنان (والقارىء والمشاهد معه)، لحظة دخوله البيت العمومي أو ما يشبهه، كوابح الحياة اليومية العادية المسطحة وضوابطها وأحكامها ومحظوراتها ومحرّماتها بما يحوّل تلك اللحظة إلى ساعة مصارحة قاسية مع النفس ومع الآخر فيطفو، بالتالي، ما في طبقات اللاشعور على السطح ويخرج المكبوت من العتمة إلى الظل ويتعرض المكنون إلى شيء من الكشف ويتحرر الخيال من أسر الوعي المتشيىء. على سبيل المثال تنتاب هذه الحالات كلها بعل في حجاب وستيفن ديدالوس عند بيلاّ كوهن وجان جونيه في البلكون الكبير (ممثلاً بالشاعر ـ العبد في المسرحية) وجيدو في حريم فلّيني. أضف إلى ذلك تجربة الفنان المعقّدة هناك والتي تجمع في لحظة واحدة بين وهم الإغراء الجنسي المتمثل سراً في بنت الهوى (الجارية بالنسبة لجيدو فلّيني)؛ ونموذج التسامي الروحي المتمثّل رسمياً في البتول (أمهات المؤمنين بالنسبة لبعل)؛ وطموح الإلهام الشعري المتمثل كلاسيكياً في عروس الشعر (العشيقات بالنسبة للفنانين جميعاً). ولا ننسى في هذه المناسبة أن مولي بلوم قدّمت نفسها، في مونولوجها الحالم والطويل الذي اختتم به جيمس جويس رواية «عوليس»، في صور المرأة الكلاسيكية الأربع وأطوارها: العذراء، الزوجة، الأم، العاهرة (وهي صور وأطوار تحدّدت وتبلورت من وجهة نظر الطرف الأقوى في العلاقة، أي الرجل ومصلحته). وبالطريقة ذاتها تقريباً، ظهرت فتيات حجاب إلى بعل ـ في «الآيات الشيطانية» ـ على صورة: أمهات (المؤمنين)، طاهرات، زوجات، وعاهرات.

بهذه المناسبة أريد ان أعرض على القارىء القصيدة التالية لآية الله الخميني:

«صرت أسير الشامة على شفتك يا حبيبتي
رأيت عينيك السقيمتين فأسقمني العشق
تجرّدت من النَفْس وقرعت طبول أنا الحقّ
فأصبحت كالمنصور(*) حرياً بأعلى المشنقة...
إفتحي باب الحانة ودعينا نؤمّها ليل نهار
لأني سئمت المسجد والمدرسة
مزقت جبّة الزهد والرياء
ولبست جبّة الشيخ المُدمن للحانة، فاستعدت الوعي
عذّبني واعظ المدينة بنصحه
فطلبت العون من نَفَس الماجن المبلّل بالنبيذ
دعيني وحدي أذكر وثن المعبد
أنا الذي أيقظته يد وثن المعبد»[٢٥].

إلى أين وإلى من لجأ الشاعر والفنان الكامن في أعماق آية الله الخميني حين أراد استعادة الوعي وبعد أن ضاق ذرعاً بنفاق الجبّة، ورياء المسجد، وخداع مظاهر التديّن والزهد والوعظ كلها؟ لجأ خياله إلى رموز الحانة والخمرة ومعشر المجّان! لجأ إلى معاني الحبيبة والساقية والجارية ووثن المعبد! أم انه يجوز للخميني وشعره ما لا يجوز لغيره من الأدباء والشعراء؟

أرجع الآن إلى مسرحية برتولت بريشت «بعل». يشبه بعلُ «الآيات الشيطانية» بعلَ بريشت في كونه، أولاً، شاعراً هجّاء ساخراً من

(*) أي الحلاّج.

(٢٥) نشر حجة الإسلام أحمد الخميني، نجل آية الله العظمى، القصيدة في الملحق الاسبوعي لصحيفة **كيهان** مع صورة للأصل بخط يد والده. نقلتُ القصيدة إلى العربية عن الترجمة الإنكليزية وقامت الدكتورة ماريا ماتزوخ، أستاذة اللغة الفارسية وآدابها في جامعة برلين الحرة، بمراجعة ترجمتي على الأصل الفارسي. انظر: **كيهان** ٢١/٣/١٩٨٩، ص ٤. كذلك مجلة **نيو ريبابليك**، ٤/٩/١٩٨٩، ص ٣٥.

الطراز الأول. لهذا يحدّد رشدي مهمة شاعره ووظيفة شعره في:

«أن يسمي ما لا يسمى، أن يفضح الدجل، أن ينتصر لطرف على آخر، أن يبادر إلى السجال، أن يشكّل العالم ويمنعه من الاستسلام للنوم»[٢٦].

واضح طبعاً أن رشدي الأديب هو بعل نفسه لأنه عمد هو أيضاً في أدبه إلى تسمية ما لا يسمى، وفضح الكثير من الدجل، وفتح السجال ومنع العالم من الاستسلام للنوم. يقول رشدي في مكان آخر:

«تصبح الكتب كتباً جيدة حين تمضي إلى حافة الهاوية وتجازف بالسقوط فيها، أي حين تعرِّض الفنان للخطر بسبب ما تجرأ عليه **فنياً** وما لم يتجرأ عليه»[٢٧].

في الواقع نحن أمام لحظة ساخرة حقاً تقلّد فيها الحياة الأدب ويحاكي التاريخ الفن وتعيد السياسة انتاج الرواية بدلاً من العكس. إذ كما أمر ماحوند في «الآيات الشيطانية» بجلب بعل إليه حياً أو ميتاً بسبب شعره الجريء، أمر آيات الله أيضاً في طهران أتباعهم بجلب سلمان رشدي إليهم ميّتاً وليس حيّاً بسبب أدبه الروائي الصريح والجريء. وكما أجبرت قوى كبيرة عاتية الشاعر بعل على الاختباء وراء ستائر حجاب وبين فتياته الجميلات، فقد أجبرت اليوم قوى مشابهة الروائي سلمان رشدي على الاحتماء وراء ستائر سلطة السيدة ثاتشر وفتيانها البشعين. وكما انتقم بعل في الرواية بأن رمى خصومه ومضطهديه بأجمل وأروع ما فاضت به قريحته من قصائد وأشعار، فعل سلمان رشدي الشيء نفسه من

---

(٢٦) **الآيات الشيطانية**، ص ٩٧، و١٩٨.

(٢٧) **أوطان خيالية**، مرجع مذكور سابقاً، ص ١٥ (التشديد في النص الأصلي).

مخبئـه برميـه خصـومه ومضطهديه بأجمل ما أبدعه من كتب: «هارون وبحر الحكايا»[٢٨].

ثانيـا، يُشبـه بعل «الآيات الشيطانية» بعل مسرحية بريشت في تمثيله شخصيـة الفنـان الفوضوي، اللامنتمي، الغريب، الفظ، الشهواني، الانتهازي أحياناً والماجن المولع بالخمر والنساء دوماً. إنـه صورة معكوسة عن نموذج البطل التقليدي المثالي بخصاله الحميدة وأعماله المجيدة وإنجازاته الرائعة الخ. أي أنه الأنتي - بطل الذي كثـيراً ما ينزع في أعماقه نزوعاً دايونيسيوسياً هدّاماً باتّجاه النرجسية والاستكبار كما باتجاه التمرد على ما هو سائد من أخلاقيات متشيِّئة وأعراف بالية وأحوال وظروف لا تطاق. لهذا نجد أن قصـائد بعل رشدي وأشعار بعل بريشت مجبولة كلها بهذه الخصـائص معبّـرة عن أحـوالهـا وعاكسة لمزاجها. بعد إغلاق مؤسسة حجاب وانتحار صاحبتها واعتقال فتياتها الاثنتي عشرة أعلن بعل في «الآيات الشيطانية» تحدّيه للمصير المحتّم الذي ينتظره:

> «أنا بعل، لا أقرّ بأي سلطان عليّ غير سلطان عروس شعري، أو بعبارة أدق عروسات شعري الاثنتي عشرة».

وقبل تنفيذ حكم الاعدام به خاطب ماحوند قائلاً:

> «لقد انتهيت (من انتقامي الشعري والخيالي والمعنوي)، إفعل ما شئت».

بعبـارة أخـرى ينطبق الوعي الشقي والملتبس الذي يحمله بعل «الآيات الشيطانية» على بعل مسرحية بريشت الذي لا يعرف هو أيضاً «ما إذا كان أسعد البشر أم أشقاهم»، على حد تعبير رشدي.

---

(٢٨) **Haroun and the Sea of Stories,** (London, Granta Books, 1990).

لهذا السبب أيضاً لا تغيب الصداقات الحقيقية عن حياة البعلين فحسب، بل تصبح مستحيلة النشوء أصلاً ومتعذرة الاستمرار لاحقاً. على سبيل المثال يبقى بعل بريشت كثير الأعداء والخصوم عديم الصداقات والمحبّين، باستثناء تلك العلاقة العاصفة والملتبسة من الحبّ ـ كراهية التي كانت تشدّه إلى رفيق الدرب إيكارت وتبعده عنه في اللحظة ذاتها. كذلك ظل بعل رشدي كثير الأعداء عديم الصداقات باستثناء تلك العلاقة الطارئة والعابرة من المودة والثقة التي نشأت بينه وبين رفيق الدرب سلمان الفارسي قبل فرار الأخير إلى موطنه الأصلي.

أضف إلى ذلك أن كل واحد من البعلين واجه موته متحدّياً وبعينين مفتوحتين تماماً. أي مشى إلى مصيره المحتوم راضياً عن موقفه متصالحاً مع نفسه غير مستسلم أمام أعدائه، معتزاً في أعماقه بكآبة انتصاره ومفتخراً بمأساة فوزه وتفوّقه. بعبارة أخرى تكتسب مأساة موت الأنتي ـ بطل المحتّمة عند كل من بريشت ورشدي جدلية خاصة بها تنقلها من مصاف الفعل العبثي النافي للحياة والعادم لمعناها وحركتها والحاكي جدبها وفقرها إلى مصاف الفعل الايجابي المؤكد للحياة والمعبّر عن خصوبتها واستمراريتها وكثافة إمكانياتها واحتمالاتها. على سبيل المثال أوحى لنا رشدي بالمزاج الذي سيطر على بطله بعل عند حلول لحظة القرار الحاسم أثناء اختبائه في حجاب بالعبارات التالية:

«راح يتجاوز متعثّراً فكرة الآلهة والقادة والحكّام ليدرك... أن قراراً عظيماً ما أصبح محتّماً. ولم يزعجه أو يصدمه كثيراً أن يعني هذا القرار موته على الأرجح... فَهِم بعل الشكل الذي ستأخذه مواجهته النهائية مع التسليم والخضوع. (وبعد اتخاذ قراره) فَقَد ذلك الشعور الغريب بالأمان الذي كانت قد أوحت له به لفترة وجيزة الحياة في حمى حجاب. إلاّ أن استعادته الإحساس بفنائه وبذلك الاكتشاف اليقيني الذي

سيليه موت لا يقلّ عنه يقينية لم يبعث في نفسه الخوف...
تفاجأ مفاجأة كبرى من أن يمكّنه تأثير اقتراب الموت من تذوق
حلاوة الحياة حقاً»[٢٩].

في بيت بيلاّ كوهن العمومي يُصعِّد جويس سيلان مخيلة الفنان ودفق تداعياتها وانفعالاتها إلى مستوى الهلوسة الكاشفة للمكبوت والمكنون والمستقر في الأعماق. وكثيراً ما قارن النقاد والمختصون هذا الجزء من رواية «عوليس» بانفجار رقصة الساحرات الفاجرة المتهتّكة المعربدة ليلة الاحتفال بعيد القديسة والبورجيس في ملحمة غوته «فاوست». يتابع رشدي الخط الفني ذاته عند إنشائه الأدبي والروائي لحجاب في «الآيات الشيطانية» ومغامرة بعل داخله. فعلى مستوى أول ليس حجاب والبنات العاملات فيه وبعل نفسه إلاّ هلوسات بهلوسات في عقل جبريل فاريشتا المريض مما يعني، على مستوى ثان، أن حلم بعل وهلْوساته عن نفسه وعن المومسات وزوجات ماحوند وخطّته للانتقام النهائي منه تشكّل كلها جزءاً من هلْوسات المستوى الأول (حلم الانسان بأنه يحلم في حلمه). على مستوى ثالث يتعمد رشدي الأديب وضع مسافة واعية بين القارىء والنص الروائي ـ على طريقة بريشت وجان جونيه وجويس وفلّيني ـ بحيث يُفهمه تماماً أن الهلوسات التي يقرأها في روايته لا تشكل هي بدورها إلاّ اختراعاً أدبياً ولّدته مخيلة المؤلف ومهارته وأحلامه وهلْوساته وعقله الباطن بغية نقل ذلك كله إلى قارىء صاح وواع. على مستوى رابع يقدّم رشدي ـ تماماً كما فعل جويس وجونيه الخ ـ هذه الهلْوسات والأحلام والفانتازيات كلّها بفاعلية القوى القادرة على التأثير المادي وتحريك الساكن وتوجيه السلوك ليس في شخوص الرواية وحدهم فحسب، بل في قرّائها أيضاً. مرة ثانية نجد أنفسنا أمام واحدة من تلك الحالات النادرة

(٢٩) الآيات الشيطانية، ص ٣٧٩، و٣٧٨.

التي تقلّد فيها الحياة الفن بدلاً من العكس لأن تخيّلات رشدي في «الآيات الشيطانية» عن هلوسات جبريل فاريشتا المتضمِّنة بدورها هلوسات بعل الخ، أدت حقاً إلى أفعال مادية عنيفة مثل إحياء طقوس إحراق الكتب وإلى أنماط سلوك فعلية من نوع إصدار أحكام الإعدام على الكتّاب.

إذا دفعنا بالمقارنة مع جويس قدماً نجد أن المشهد الساخر في «الآيات الشيطانية» الذي تخيّل فيه بعل أنه ماحوند وأن مومسات حجاب هنّ زوجاته يشكّل المكافىء الروائي للمشهد الديني الساخر في «عوليس» الذي يتخيّل فيه ستيفن ديدالوس نفسه، في بيت بيلاّ كوهن، بطل قصة الابن الضال في الإنجيل، «نيافة سيمون ستيفن الكاردينال ديدالوس»، الكاهن الكاثوليكي أبونا الذي يتلقى اعتراف العاهرات الثلاث بعد ظهورهن له بمظهر «ثلاث عذراوات حكيمات»، الكاهن الذي يشرف على إجراء طقوس قدّاس هزلي تكريماً لساحرة «الأوديسة» سيرسه على مذبح سيريس إلهة الخصب الرومانية الوثنية القديمة. جدير بالاشارة هنا أن خلط جويس المتعمّد القدّاس الكنسي بساحرة هوميروس ـ وهي بيلاّ كوهن في الوقت ذاته ـ بإلهة الخصب الوثنية سيريس، له سابقة في رقصة الساحرات الشهيرة في ملحمة غوته «فاوست» حيث اختلط اسم القديسة والبورغا (الحامي من تأثير السحر) وسيرتها باسم إلهة الخصب الوثنية والدْبورج وسيرتها وبالاحتفالات بيومها في أول أيار (مايو) إيذاناً بحلول فصل الربيع. في ليلة والبورغيس هذه تحتفل الساحرات ومعهن إبليس ورهط من الشياطين احتفالاً جنونياً متهتكاً ومعربداً على شرف الإلهة ـ القديسة في الوقت ذاته. ويجب ألاّ يفوتنا كذلك أن بعل ظل بدوره موالياً لإلهة الجاهلية اللاّت وخلطها عمداً بالله.

أما الدافع الأعمق الكامن وراء هذه السخرية الدينية الجارحة عند

كل من ستيفن ديدالوس (جويس) وبعل رشدي فهو الانتقام الرمزي، على أقل تعديل، من الخضوع والاستسلام لأوضاع لا تطاق. ينتقم ستيفن ديدالوس عند بيلاّ كوهن، على مستوى الرمز المتهكّم والخيال الماجن، من خضوعه السابق لسلطان العائلة وسطوة الكنيسة وسيطرة الامبراطورية. يعبّر هذا المشهد في الوقت ذاته عن انتقام جويس نفسه من خضوع ايرلندا لسلطان عائلاتها وسطوة الكنيسة فيها وسيطرة الامبراطورية عليها وعلى مُقدراتها. يعلن ستيفن ديدالوس، وهو في طريقه إلى خارج مدينة الليل في دابلين، بأنه يعمل جاهداً على قتل «الملك ورجل الدين» في نفسه. بعد محنة التطهير التي مرّ بها في البيت العمومي يجد ستيفن نفسه قادراً على مواجهة احتمال الموت على طريقة بعل رشدي وبعل بريشت، أي بنفس راضية عن ذاتها وعينين مفتوحتين تماماً وعزم متجدد وتحدٍّ لا يلين. لما هاجم جنديان مظليان ستيفن صرخ في وجهيهما بهدوء واتّزان لم يعهدهما في نفسه من قبل: «لتنزل اللعنة على الموت وتعش الحياة». وبعد سقوطه على الأرض تحت تأثير لكماتهما أخذ بسرعة وضع الجنين في الرحم وكأنه يستعد ليولد من جديد. أما بالنسبة لبعل في حجاب فإنه ينتقم أيضاً، على مستوى الرمز المتهكم والخيال الماجن، من دين التسليم والخضوع الذي ما زال يبشّر به خلفاء عدوّه ماحوند. طبعاً، يعبّر هذا المشهد في الوقت ذاته عن انتقام رشدي نفسه من خضوع الهند ـ باكستان لسلطان مبشّريها وملّاواتها وكهنتها وسحرتها وتسليمها بدجلهم وتعمياتهم واستسلامها أمام أفيونهم. وبعد محنة التطهير التي مر بها بعل في حجاب وُلد هو أيضاً ولادة جديدة بدليل عودة الروح إليه واسترجاعه موهبته الشعرية الرائعة واسترداده ملكاته النقدية الساخرة قبل تنفيذ حكم الإعدام فيه.

إن أية معاينة مدقّقة لفيلم فلّيني «٢/١ ٨» ستتكشف عن مستويات الحلم والهلوسة والفانتازيا المعقّدة ذاتها التي تكلمنا

عليهـا سابقاً في روايتي جويس ورشدي. على سبيل المثال، يمثّل مشهد الحريم في «٢/١ ٨» حلماً في مخيلة فنّان اسمه جيدو يعمل على اخراج فيلم سينمائي عن حياته علماً بأن جيدو هذا وفيلمه ليسا إلّا مشروعاً سينمائياً اخترعته مخيلة المخرج فلّيني ومهارتُه وهواجسه ومراجعته لنفسه ولأحداث حياته. تبدأ فانتازيا الحريم بالتفتّح في رأس المخرج جيدو ـ فلّيني في اللحظة التي تدخل عليه فيها ـ في زحمة تصوير إحدى لقطات الفيلم ذاته ـ زوجته النقّاقة كارلا وعشيقتـه الْمُلحـاحـة لويزا، دون سابق إنذار. أي يلتجىء المخرج إلى حريمه الرمزي هرباً من خطر محدق ـ تماماً كما فعل بعل رشدي بعده ـ وكردّ فعل دفاعي على إحراج صائر.

يتصـوّر جيـدو نفسه وهو يسكن بيتاً ريفياً ضخماً برفقة جميع النسوة اللواتي أحبّهن أو اشتهاهن أو أعجب بهن في يوم من الأيام بحيث يعيش معهنّ عيشة رغيدة لا تعرف إلّا السعادة والانسجام والوئـام. يسترجع خيال جيدو في حريمه صور المرأة الكلاسيكية وأطوارها التي تعرّفنا عليها سابقاً عند بعل رشدي وأبطال جيمس جويس، أي البتول والزوجة والأم والعاهرة. كما يتصوّر نفسه في أدوار خيالية ساخرة تذكر بتلك التي مرت معنا بالنسبة لستيفن ديدالوس عند بيلاّ كوهن وبعل في حجاب. يتقمّص جيدو ـ فلّيني في حريمه أدواراً مثل: بابا نويل، والملك سليمان، وذي اللحية الزرقاء، والعـاشق الأميركي اللاتيني القاسي القلب الملَوّح بسوطه في وجه عشيقـاتـه المستسلمات لرجولته والمتدلّهات في غرامه. في حجاب أيضـاً يستخـدم بعـل السـوط أحياناً لضبط زوجاته الخياليات ومعاقبتهن والتفريق بينهن الخ، كلما دعته الحاجة إلى ذلك. كما يتصوّر نفسه في أدوار ساخرة إزاء فتيات حجاب أو على حد تعبير «الآيات الشيطانية»:

«اكتشف بعل ماذا يعني أن تكون له اثنتا عشرة امرأة تتنافس

على عطفه وعطاياه وابتساماته وهنّ يغسلن قدميه ويجفّفنهما بشعورهن ثم يدلكن جسمه بالزيت ويرقصن له ويمثّلن بألف اسلوب وأسلوب حلم ذلك الزوج السعيد الذي...»[٣٠] الخ الخ.

وكما أن كارلا، زوجة جيدو ـ فلّيني، كانت ترأس الحريم وتدير شؤونه وتشرف على حسن سيره فإن خديجة ـ مدام حجاب، زوجة بعل ـ ماحوند الكبرى، ترأست حريمه وتسلّمت مسؤوليات إدارة شؤونه. ومن أبرز الخصائص المشتركة بين حلم بعل في حجاب وحلم جيدو في حريمه التصعيد التهكّمي للرغبة الدونكيشوتية الدفينة والمكبوتة في أن يكون كل واحد منهما سيداً على حريمه، آمراً ناهياً فيهن، مطاعاً ومسموع الكلمة بينهن، تعويضاً عن عبوديته اليومية في الخارج وخضوعه المتكرّر لأسياد الحياة الحقيقيين وعجزه العملي عن مواجهة هذا الواقع أو تغييره. لهذا يتصوّر جيدو أن جواريه ـ وهن من جميع الأعمار ـ لا همّ لهنّ إلاَّ الرقص لإمتاعه ولا رغبة عندهن إلاَّ رؤيته مبتسماً سعيداً راضياً. وفي حجاب أيضاً يتصوّر بعل أن جواريه لا همّ لهن إلاَّ تقديم آيات الولاء والطاعة له ولا رغبة عندهن إلاَّ أن يكنّ زوجات مذعنات طائعات لرجل حكيم قوي وعطوف، على حد تعبير رشدي.

ولا يخلو حلم جيدو من روح الانتقام الرمزي والرغبة المكبوتة فيه كما لاحظناهما سابقاً في هلوسات ستيفن ديدالوس وتخيُّلات بعل في حجاب. انتقم جيدو من زوجته النقّاقة وعشيقته الملْحاحة بتحويلهما في خياله إلى جاريتين له لا أكثر. إلاَّ أنه خصّ زوجته لويزا بالانتقام الأكبر والأقوى بتحويلها إلى ربة بيت ايطالية ريفية تقليدية مطيعة ترتدي لباس الخدم ولا تعرف من الحياة سوى كنس أرض المنزل ومسحها بالماء الساخن وما إلى ذلك من واجبات منزلية متعبة ومملّة. وتذهب لويزا في تفانيها في إسعاد زوجها إلى حد تقديم

---

(٣٠) الآيات الشيطانية، ص ٣٨٤.

راقصة أميركية سوداء رائعة الجمال هدية له. في حجاب أيضاً توجد فتاة سوداء جميلة بين زوجات بعل ـ ماحوند الخياليات كما أن ليوبولد بلوم يتخيّل، عند بيلاّ كوهن، أنه تحوّل إلى جارية سوداء واقعة في براثن نخّاس ذي شارب كثيف اسمه بيلّو.

لا يقلّ مسرح جان جونيه، في نظري، تسييساً ونقدية وسخرية وهجاء وازدراء بالأوثان السائدة عن أدب سلمان رشدي. في عام ١٩٥٧ قامت السلطات المسؤولة في باريس بإيقاف عرض مسرحيته الجديدة «البلكون» باسم ذرائع من النوع الذي لا يبعد كثيراً عن الذرائع التي منعت باسمها رواية رشدي «الآيات الشيطانية» وصودرت. (روايتا «أطفال منتصف الليل» و «العار» ممنوعتان في الهند والباكستان رسمياً ومتداولتان على نطاق واسع فعلياً). يبدو أنه حتى سلطات باريس المعروف عنها التساهل الكبير بالنسبة لأمور الأدب والفن وشؤونهما استكبرت وقتها الظهور الساخر والمزري في مسرحية جونيه لرموز الدولة البورجوازية وسلطاتها، أي الأسقف والقاضي والجنرال ورئيس البوليس، في ماخور البلكون الكبير الذي تملكه وتديره المدام إيرما (أي أن الدولة بسلطاتها القائمة ومافياتها الفالتة وأدوات قمعها المستشرية هي الماخور الحقيقي). تم ذلك كله بعد أن كان الناقد والمفكر الكبير لوسيان جولدمان قد وصف المسرحية بقوله وقتها:

«إنها أول مسرحية بريشتية عظيمة في الأدب الفرنسي».

في الوقت الذي يوحي فيه اسم «البلكون الكبير» بالعلانية والمشهدية بما يتلاءم مع مجتمع غربي استعراضي فضائحي حديث من ناحية أولى، يوحي اسم «حجاب» بالسرية والخصوصية بما يتلاءم مع مجتمع شرقي ـ اسلامي تقليدي تكتّمي وخجول، من ناحية ثانية. أضف إلى ذلك أن الشكل الفني المسرحي يتناسب، بطبيعة الحال، مع قيم «البلكون» أي المكان العام، التفرّج، العرض، المشاركة؛ في

حين يتناسب الشكل الروائي بصورة أفضل مع قيم «الحجاب»، أي المكان الخاص، القراءة الصامتة، الانفراد، التأمل. مع ذلك يشكّل البلكون وحجاب هنا وجهين لعملة أدبية واحدة. إذ على الرغم من علانية بلكون جان جونيه فإن ما يجري في داخله ذو طبيعة سريــة وحميمة وكتومة ويتطلب، بالتالي، ستائر كثيفة تحجبه عن الأنظار وتبعد عنه الفضوليين. أما بالنسبة لحجاب رشدي فإن ما يجري داخله ذو طبيعة عمومية وجماعية ومعلنة ويتطلّبْ، بالتالي، جذب الأنظار إليه والترحيب بالفضوليين فيه (على الرغم من اسمه).

في مسرحية جونيه، البلكون الكبير هو «بيت الأوهام» في حين يصف رشدي حجاب بـ «بيت الأكاذيب المُكْلفة». إن المقارنة بين البيتين (أي بين وجهي العملة الأدبية الواحدة) تكشف دياليكتيك الخارج والداخل على أكثر من نحو عند الأديبين. على سبيل المثال، يرتاد البلكون الكبير أناس صغار في الحياة لا حول لهم ولا قوة ولا صوت يحلمون بامتلاك قوّة ما، أو التمتع بنُتف من سلطة ما تافهة، أو بإسماع صوتهم لكائن مَن كان لذلك يأتون إلى مدام إيرما وبنات بيتهــا العمومي لمساعدتهم على تحقيق أحلامهم المكبوتة بنقلها، تمثيلاً وتوهيماً وتقمّصاً، من حيز الرغبة إلى حيز يشبه الفعل. هنا تتجسّد رغبات الداخل التافهة (لأناس صغار ضعاف معاصرين) في إعــادة تمثيــل وقائع الخارج الهامة لأناس كبار وأقوياء مثل: الأسقف والقــاضي والجنــرال ورئيس البوليس. وفي سياق عملية التمثيل ذاته تنكشف في البلكون الكبير الحقيقة الساخرة الأعمق في عصرنا لكل أسقف وقاض وجنرال ورئيس بوليس. لهذا يستمد أحد زبائن البلكون الكبير التافهين أهمية في الحياة من لعب دور الأسقف الذي يغفر خطايا صبية جميلة تائبة زلّت قدمها في الحياة حيث تقوم إحدى مومسات البيت بتمثيل دور الفتاة النادمة طالبة الغفران. وها هو زائر صغير آخر يمثّل دور الجنرال الفاتح المنتصر

ممتطياً حصانه الأبيض حيث تلعب إحدى مومسات البلكون الكبير دور الحصان. أما في حجاب فتتصعّد وقائع الخارج الهامة المعاصرة بممثّليها الكبار والأقوياء (ماحوند، جبريل، خديجة، عائشة، الأحكام الجديدة، التسليم، الخضوع، النبوّة، الوحي) في حياة وأحلام وأوهام الملايين من المستلبين والضعفاء إلى مستوى أحلام الداخل التافهة المضحكة في حجاب. وفي سياق العملية نفسها تنكشف الحقيقة الساخرة الأعمق في عصرنا لكل ماحوند وجبريل وخديجة ونبوّة ووحي وتسليم واستسلام الخ، تماماً كما كانت قد انكشفت الحقيقة المضحكة الراهنة للفروسية والفرسان في عصر سيرفانتس و «دون كيشوت» حيث لا فروسية ولا فرسان.

إن جان جونيه هو القائل إنه علينا أن نكذب كي نقول الحقيقة. بهذا المعنى لا سبيل إلى كشف الحقيقة أحياناً إلاّ في «بيت الأوهام» كما أنه لا سبيل إلى توضيح الواقع والمُسلّم به والمُسْتسلَم له إلاّ في «بيت الأكاذيب المُكْلفة». في خدمة هذا الغرض، إذن، تتحوّل أحلام الداخل إلى وقائع الخارج بحيث تظهر الأخيرة على حقيقتها في البلكون الكبير. كما تتحوّل وقائع الخارج إلى أحلام الداخل بحيث تظهر الأخيرة على حقيقتها أيضاً في حجاب. لهذا لا يواجه القائد الثوري روجر في مسرحية جونيه حقيقة وضعه وحقيقة عدوّه، رئيس البوليس، إلاّ في «بيت الأوهام» ولا يواجه بعل المتمرّد حقيقة وضعه وحقيقة عدوّه، ماحوند، إلاّ في «بيت الأكاذيب المُكْلفة». وكما أدّى انتقام الثائر روجر، وَهْماً وتمثيلاً، من عدوّه إلى نهايته هو (أي روجر) كذلك أدى انتقام بعل، وهْماً وتمثيلاً، من خصمه إلى مقتله هو أيضاً. تنكشف حقيقة أخرى في كل من البلكون الكبير وحجاب: تلاشي الممثّل تماماً أمام الدور الذي يمثّله واضمحلال الذات كلياً أمام الشخص الذي تتقمّصه بحيث يصبح الدور هو الممثل والممثّل هو الدور، وتغدو الذات هي القميص والقميص هو الذات. أو بعبارة

أدقّ نحن أمام حالة استسلام الممثل كلياً لاستلاب أنجزه الدور وخضوع الذات تماماً لاستلاب حقّقه القميص. ففي البلكون الكبير اندمجت الفتيات في الأدوار التي يمثّلنها أمام زبائن الدار ومعهم إلى حدّ أصبح معه وجودهن للغير هو وجودهن لذواتهن والعكس بالعكس. أخذت كل واحدة منهن تستمد مكانتها وانسانيتها وإحساسها بأهميتها من مكانة الدور المسند إليها وأهميته وإنسانيته (أو عدمها) الخ.

على سبيل المثال فنيت الومس كارمن تماماً في دور معجزة الحبَل بلا دَنَس الذي كانت تمثله إلى درجة جعلتها تتوسّل سيدة البلكون الكبير السماح لها بإعادة تمثيل الدور نفسه إلى ما لا نهاية. لكن إيرما كافأتها على إخلاصها بالسماح لها بتقمّص دور شخصية أقل شأناً ومصيرية هي القديسة تيريزا. تسطع حقيقة الاستلاب ذاته في حجاب حيث يقول رشدي إن مومسات الدار اندمجن بأدوارهن، كزوجات لبعل - ماحوند، إلى حد جعلهن ينسين أسماءهن ويتحوّلن، بذلك، إلى مجرد انعكاس مضحك وظل هزيل لما يجري في الخارج بين ماحوند وزوجاته من نزاعات وصراعات ومن منافسات وتحالفات. على سبيل المثال فنيت فتاة حجاب المسمّاة عائشة في دورها ـ على طريقة كارمن ـ إلى درجة جعلتها تتقدم على بقية المومسات وتتعالى عليهن وتغار منهن حرصاً منها على مكانتها المفضلة لدى زوجها بعل - ماحوند وغالبية روّاد حجاب.

تتفتّح دراما الأحداث والأوهام والكوميديات والمآسي داخل كل من حجاب والبلكون الكبير في وسط ثورة مسلّحة تجري في الخارج وفي ظلّها. وبهذه المناسبة لا بد من التأكيد مرة ثانية أن الجنس ليس الهمّ المسيطر على مؤسسات مثل حجاب والبلكون الكبير وأمثالهما في الأدب الحديث. في الواقع إن الذي يسيطر عليهما هو الهَمّ

السياسي والاجتماعي الأكبر لأن ما يجري داخل حجاب والبلكون الكبير لا ينفصل للحظة واحدة عن الثورة المسلحة الجارية في الخارج ولا يتناول إلَّا مسائل مثل السلطة ومراكز القوة ورموز السيطرة وتراتبية المجتمع وتفاوته الخ. إن الموضوع الأساسي والمحرّك الأول للأوهام والأحلام والفانتازيات والتقمّصات التي تجري داخل حجاب والبلكون الكبير هو العالم الحقيقي للثورة والثورة المضادة والسلطة والقوة والمكانة والامتياز في الخارج. لهذا لا حديث داخل حجاب إلَّا نظام التسليم السياسي الثوري الجديد في مدينة «جاهلية» وقائده وسيّده ماحوند وزوجاته الاثنتي عشرة. ولهذا أيضاً يشكو روّاد حجاب وزواره من أن ماحوند كغيره من الحكّام يستثني نفسه من تشريعاته الصارمة وأحكامه الشديدة في الوقت الذي يطبّقها على غيره من الناس. من ناحية ثانية تكمن مشكلة البلكون الكبير عند جونيه في أن أحداً من مُدمنيه لم يطلب بعد تقمّص دور سيّد النظام القمعي الجديد في الخارج - رئيس البوليس - لأن سلطته لا تتكرّس حقاً إلَّا إذا تمّ تمثيل دوره في «بيت الأوهام». أما مشكلة حجاب عند رشدي فتكمن في أن مدمنيه وساكنيه قد قاموا فعلاً بتمثيل دور سيّد النظام الجديد وحريمه الناشىء في الخارج مما يعني أن سلطته قد تكرّست حتى في «بيت الأكاذيب المُكْلفة».

تخفق الثورة في مسرحية جونيه بعد قتل الملكة وتدمير قصر رئيس الأساقفة (وزارة الأوقاف والأديان) وتهديم قصر العدل ومبنى الأركان. هنا يقلب جونيه وظيفة إيرما ومومساتها وزبائنها رأساً على عقب. يأخذ التبديل شكل خروج إيرما وصحبها من أسر البلكون إلى العالم الفسيح لمساعدة رئيس البوليس، سيّد النظام القمعي الجديد، على توطيد أركان سلطته بتمثيل أدوار الملكة والأسقف والقاضي والجنرال أمام الناس. بالمقابل تنجح الثورة في رواية رشدي بعد تهديم مراكز النظام الجاهلي القديم وتدمير رموزه

ومعـــابـــده وآلهتـــه. هنـــا ينقـل رشـــدي أركـان نظام «التسليم والخضـــوع»، أي ماحـــونـــد وزوجـــاته، من رحاب عالم الحقائق والوقـــائـــع الخـــارجي إلى أسر العـــالم الداخلي لِـ «بيت الأكاذيب المكلفة» وأوهامه بغية المساعدة الراهنة على تقويض أركان نظام فات زمانه ومضى وقته. تأخذ النقلة شكل عيش بعل وفتياته داخل حجاب حقائق حياة ماحوند وزوجاته بوقائعها ونِزاعاتها وتحالفاتها وصراعـاتهـا، أي عيشهـا على مستوى الوهم والخيال والتقمّص والتمثيل. وإذا كان أدب جونيه يسمح لإيرما البلكون الكبير بأن تتحول إلى ملكة رئيس البوليس فلا ضير إن حوّل أدب رشدي ملكة ماحوند إلى إيرما حجاب. أثبت رئيس البوليس أنه بحاجة إلى «بيت الأوهـام» وسكّـانه وأصحابه لتثبيت سلطته وتوطيد أركان نظامه الجديد. كذلك ارتأى ماحوند في «الآيات الشيطانية» أن التساهل مع «بيت الأكاذيب المكلفة» وإمهال أصحابه وروّاده يساعد على ترسيخ الثورة وتدعيم مركز قوّته. بعبارة أخرى يطرح أدبا جونيه ورشدي هنا السؤال الطوباوي، ولكن الهامّ جداً: هل باستطاعة الإنسانية اليوم أن ترتقي إلى مستوى لا تعود فيه بحاجة إلى «بيوت الأوهـام والأكـاذيب المكلفة» لتثبيت السلطة أو تغيير الأنظمة أو تبديل الحكّام أو إنجاز التحرّر والثورة؟

بعد تقمّص بعل وبنات حجاب أدوار ماحوند وحريمه أنجز الشاعر انتقامه الرمزي من خصمه بفضحه على الملأ تفاصيل تلك المسرحية الهزلية التي جرى تمثيلها في الحلم والخيال داخل الماخور (مرة ثانية المحاكاة الساخرة للمقدّس). مع ذلك كان الانتقام الخيالي على درجة من القوة والحيوية والتأثير بحيث تحوّل ماحوند، في لحظة انتصـاره على الشاعر، إلى أضحوكة الجميع ومصدر سخريتهم واستهزائهم. أما في مسرحية «البلكون» فيأخذ فعل الانتقام الرمزي شكل تقمّص روجر، قائد الثورة الخائبة، شخص رئيس البوليس وقيـام الأول بإخصاء نفسه (وبالتالي رئيس البوليس معه) أثناء

تمثيل الدور. هنا أيضاً كان الانتقام الخيالي على درجة من القوة والحيوية والتأثير بحيث تلمّس رئيس البوليس أعضاءه التناسلية خوفاً من أن يكون قد فقدها بالفعل. وتكون بذلك مشكلة البلكون الكبير قد انحلّت أخيراً بإقدام شخص ما مهمّ مثل روجر على تمثيل دور رئيس البوليس في «بيت الأوهام» مما يدل بدوره على أن سلطة الأخير قد تكرّست وأصبحت مطلقة (بعد تكريس نفسها في أوهام الناس وأحلامهم). كذلك تكون مشكلة حجاب مع النظام الجديد في مدينة «جاهلية» قد انحلّت أخيراً بانفضاح أمر إقدام شخص منبوذ ما مثل بعل على تمثيل دور ماحوند في «بيت الأكاذيب المكلفة» مما يدل بدوره على أن سلطة الأخير قد تكرّست وأصبحت مطلقة حتى في أوهام الناس وتخيّلاتهم. أي بعد تكريس السلطة الجديدة لنفسها على النحو المذكور لم يعد أمام الثائر روجر والمتمرد بعل سوى الانقضاض الرمزي على صورة سيّد السلطة أو شبحه أو ظله حفاظاً منهما على الحلم الإنساني الطوباوي القديم بانتصار شِعر الثورة والحرية والتحرّر والمساواة، في يوم من الأيام، على نثر السلطة والقمع والتسليم والاستسلام.

أخيراً لا بد من الاشارة إلى أن رشدي يستند ضمناً إلى قيم اجتماعية شرقية ـ إسلامية سائدة نعرفها جميعاً معرفة حميمة عند تصويره انتقام بعل من خصمه وعند تأكيده فعالية هذا الاسلوب في الانتقام وقوته. أقصد هنا، على سبيل المثال، صياحنا في وجه الخصم المكروه: «يفضح حريمك» أو الإمعان في شتمه (سراً أو علانية) بقولنا «أريد أنْ أفعل كذا وكذا بحريمك». ومن منّا لم يلجأ في لحظة ضيق ما أو ساعة إذلال ما إلى الاسلوب التعويضي في الانتقام، على مستوى الوهم والخيال، بعد اعتراض فجائي من خصم قوي لا حول ولا قوة لنا أمام تعسفيته إلاّ الإذعان؟ في الواقع لا يتعدى انتقام بعل من ماحوند في «الآيات الشيطانية» الاستخدام الدرامي الروائي الأخّاذ لهذا النوع الشائع بيننا من

الألفاظ والسباب والتهديد والشتم والانتقام. أي انتقم بعل بفضح حريم خصمه في الخيال، وبالتطاول عليهن جنسياً في الحلم ومن ثم بفضح سيناريو الوهم ـ الفضيحة أمام الناس وبينهم.

أريد أن أختتم دراستي بتعليق على المقارنات السلبية التي أجريت في الشرق والغرب بين رواية رشدي «الآيات الشيطانية» وفيلم مارتن سكورسيزي السينمائي «الإغراء الأخير للمسيح»(٣١). معروف أن القوى الثقافية المحافظة في أوروبا والأوساط الكنسية الرجعية في الغرب عموماً هاجمت الفيلم متهّمة إيّاه بالفحش والإلحاد والتجديف والزندقة وما إليه مما ستتّهم به «الآيات الشيطانية» فيما بعد ويقذف به رشدي نفسه لاحقاً. تردّدت أصداء هذا الجمع الإدانوي للفيلم والرواية في الكتابات العربية التي صدرت حول «الآيات الشيطانية» وقضية مؤلفها عموماً. طبعاً، إن أول ما يلفت النظر هنا هو أن أحداً من المتصدّين العرب لهذه المقارنة لم يشاهد الفيلم، على ما يبدو (عدا عن أنه لم يقرأ رواية رشدي أصلاً).

على عكس المتوقع، لا تحمل كلمة «إغراء» (Temptation) الواردة في عنوان الفيلم المعنى العادي لهذه العبارة كما أنها لا توحي بإيحاءاتها الدارجة. بعبارة أخرى ليس المقصود هنا «الإغراء» بمعناه المعروف، بل «التجربة» بمعنى قولنا «اللهم أبعد عنّا هذه التجربة» أو بتحديد أكبر ما يسمى عادة في الخطاب الديني التقليدي بـ «الابتلاء» بمعنى ابتلاء الله عباده وامتحانه لهم ولإيمانهم وبخاصة عباده المقرّبين والمصطفين (ابتلاء أيّوب وإبراهيم وأمثالهما). يروي فيلم مارتن سكورسيزي إذن قصّة الابتلاء أو الامتحان الأخير الذي منَّ به الله على المسيح وهو معلّق

(٣١) Martin Scorsese, **The Last Temptation of Christ**, 1988.
والفيلم مستوحى من رواية للأديب اليوناني الشهير نيكوس كازانتساكيس تحمل العنوان نفسه.

على الصليب. أخذت التجربة شكل ظهور الشيطان له على صورة صبي ملائكي جميل زيّن له التخلي عن رسالته ودعوته مقابل إنزاله عن الصليب ولأم جراحه وتزويجه مريم المجدلية وإرزاقه البنين والبنات إلى آخره من مغريات الحياة الدنيا المعروفة. ثارت ثائرة القوى المحافظة لأن سكورسيزي عرض في فيلمه حادثة الابتلاء ووعودها الدنيوية بالصوت والصورة والصراحة التامة. إلاّ أن المسيح نجح في الامتحان برفضه العرض الشيطاني وتفضيله الموت على الصليب. أي يشبه موقف المسيح هنا ما هو منسوب إلى النبي محمد من حديث بأنهم لو وضعوا الشمس في يمينه والقمر في يساره لما تخلّى عمّا هو فيه، أي لما تنازل عن رسالته ودعوته. وكما يشيد المسلم المؤمن عادة بموقف النبي هذا ويكبره، يفعل المسيحي المؤمن الشيء ذاته بالنسبة للتجارب الأصعب التي تعرض لها المسيح.

أعتقد أن أية دراسة دقيقة لعلاقة فيلم سكورسيزي «تجربة المسيح الأخيرة» برواية «الآيات الشيطانية» ستبيّن أنه لا مجال، في الحقيقة، للمقارنة الجدية بينهما. إذ في حين يتناول رشدي الدين في روايته بروح نهضوية نقدية تقدّمية ساخرة تطلب الكشف وتسعى إلى التنوير وتميل إلى الهدم والإصلاح وتعمل على توسيع الأفق وتجاوز الحَرْف وتخطي العُقد الخ، يتناول سكورسيزي الدين (المسيحية تحديداً) بروح معاكسة تماماً أي بروح استرجاعية إيمانية محافظة تكرّس الاعتقاد الحرفي والمعنى التقليدي والتأويل الضيّق والتعمية الصوفية والاستعادة الأصولية واللاهوتية الموروثة للعقيدة الدينية.

تتضح خصائص الفيلم المذكورة على ضوء مقارنته ببعض أبرز التطوّرات التحديثية الكبيرة التي طرأت على اللاهوت المسيحي الأوروبي (البروتستانتي بصورة خاصة) في القرن العشرين.

تتلخّص هذه التطوّرات في المشروع الفكري التجديدي الكبير الذي قاده اللاهوتي الألماني الشهير رودولف بولتمان تحت شعار نزع الصبغة الميثولوجية والأسطورية عن المسيحية وعقائدها وتعاليمها وبخاصة عن روايات الأناجيل الأربعة أو «العهد الجديد». على سبيل المثال يعني تطبيق هذا البرنامج على الصعيد العملي إعادة تأويل كل ما جاء من روايات في الأناجيل عن معجزات المسيح (المشي على سطح الماء، بعث أليعازر، تحويل الماء إلى نبيذ) تأويلاً مجازياً محضاً يشدد على العبرة الأخلاقية أو التعليمية أو المعنوية أو الرمزية التي تنطوي عليها الرواية بدلاً من تصديقها الحرفي على النحو الذي كان يتطلبه الدين سابقاً. واضح أن التأويل المجازي ـ اللغوي ـ الرمزي لروايات المعجزات في الأناجيل ينهي بصورة جذرية مشكلة اصطدامها بالعقل وقواعده ومتطلّباته عموماً وبالعلم الحديث ومناهجه وتفسيراته تحديداً. بعبارة أخرى نحن أمام محاولة جريئة لتأسيس مسيحية معاصرة خالية من المعجزات والتعميات والتعقيدات بما يتناسب مع ثقافة العصر العلمية والتكنولوجية ويتلاءم مع مقدرة العقل على الشك في كل شيء كما علّمنا ديكارت. أضف إلى ذلك الجهود الفكرية للاهوتيين كبار مثل باول تيليخ وكارل بارت اللذين أعادا طرح اللاهوت المسيحي المعاصر على ضوء الفلسفة الوجودية في القرن العشرين وإسهاماتها وتنظيراتها بما يؤكد مجدداً ضرورة فهم تعاليم الأناجيل والعقائد المسيحية التقليدية فهماً مجازياً خالصاً وتأويلها تأويلاً رمزياً صافياً يبعدها تماماً عن الاعتناق الحرفي الذي تميّزت به على مر العصور. بعبارة أخرى لا يعود فحوى المسيحية الروحي وجوهرها الديني يكمنان في ما إذا كان الله خلق العالم في ستة أو عشرة أيام أو ما إذا كان المسيح مشى بالفعل على سطح الماء بل في تناول مشكلات الوجود الكبرى مثل الموت والحياة والمصير والمعنى والقيمة والخير والشر الخ. ويؤكد هذا الاتجاه اللاهوتي أن

الأنـاجيـل تنـاولت هذه المسـائل كلها بلغة ذلك العصر ومجازه واستعـاراته ورموزه وحكاياته وخرافاته ورواياته وأمثاله. من هنا ضرورة التـأويـل وفـكّ الرموز والتخلّي عن الحكايات والخرافات والأساطير التي كانت تعني الكثير في عصرها ولكنها لم تعد تعني إلاّ الأقل من القليل بالنسبة لمن يعيش حقاً في القرن العشرين.

تكمن مشكلة فيلم سكورسيزي «التجربة الأخيرة للمسيح»، إذاً، في أنـه يتـراجـع تمـاماً عن هذا التصوّر النقدي الفلسفي المتقدّم للمسيحية ومعناها لصالح الرجوع مجدداً إلى تصور غيبي خالص لها واعتناق حرفي متزمّت لرواياتها وأساطيرها وخوارقها. لنذكر هنا شكوى عالم الاجتماع الالماني الكبير ماكس فيبر من أن «العالم الحديث فقد سحره». فإذا كان اللاهوت المسيحي التحديثي قد سلب المسيحية سحرها القديم فإن سكورسيزي يعمل في فيلمه على إعادة سحرها مجدداً. من هنا تقبّله الحرفي تماماً لروايات الأناجيل وتأكيده جانبها الميثولوجي والإعجازي والخرافي الخارق. في الواقع يتـطرّف سكـورسيـزي في هذا الاتجاه إلى حد استعادة مشكلة لاهوتية قديمة في الكنيسة السورية المبكرة، أعني مشكلة الطبيعة الواحـدة أم الطبيعتـين. إن كل صورة وحادثة ومحاورة في فيلم سكورسيزي تدل على أن المسيح ذو طبيعة إلهية واحدة لا أكثر. لا تبدو على يسوع في الفيلم أي علامة من علامات الناسوت أو أي سمة من سمات الوجود الإنساني أو أي صفة من الصفات المميّزة للبشر. لهذا نجده لا يعرف معنى للقلق الوجودي ولا يخامره شك بالنسبـة لما هو فيه ولا يعاني من دراما الاختيارات المصيرية ولا يشعـر بالمأساة التي قد تترتّب على قراراته الحاسمة ولا يصاب بغثيـان الروح أمـام عبثية مشروعه ولا تطرأ عليه لحظة اغتراب داخلي أو خارجي بالنسبة لما هو عليه.

بعبارة أخرى يتصرّف يسوع سكورسيزي من أول الفيلم إلى آخره

تصرّف العارف بكل شيء، القادر على كل شيء، والمسيطر على كل شيء. معجزاته حقيقية كلها بالمعنى الحرفي للعبارة ودون أي مجاز أو استعارة أو تأويل كما أن معرفته المسبقة بخيانة يهوذا له وبموته المحتّم على الصليب جلية كل جلاء. لهذا لا علاقة ليسوع الناسوت والتاريخ، في فيلم سكورسيزي، بمسيح اللاهوت والإيمان والأزل لأن الأول مستغرق تماماً في الثاني. أما في «الآيات الشيطانية» فإن محمّد التاريخ والمجتمع هو تاجر مكّي من قبيلة قريش في حين أن محمداً النبي والوحي هو الوجود البشري مكثّفاً وصافياً بأزماته وقلقه ومعاناته وشكوكه وتساؤلاته وتردّداته واغترابه وعبثه ورعبه ويأسه والتباسه ومسخرته وغثيانه، بخاصة عند مغالبته تلك القوة الداخلية الكبرى وهي تحاول تغيير العالم به وتجهد كي تتموضع في الأشياء بواسطته وتعمل للخروج من ذاتها من خلاله.

يجب أن يكون واضحاً بعد هذه المراجعة أن المنظور التحرّري النقدي الساخر والإنسانوي الذي يتناول منه رشدي موضوعاته (بما فيها الدين) يعاكس تماماً المنظور الرجعي التزمّتي اللاهوتي والمعادي للإنسان الذي يطغى على فيلم سكورسيزي «تجربة المسيح الأخيرة». في الواقع أن رشدي أقرب بكثير إلى بولتمان وتيليخ وبارت في تصوره للدين عموماً مما هو إلى سكورسيزي.

ملحق (*)

بيان
«دفاعاً عن حق الكاتب في الحياة»

تواصل قوى الظلام جهادها ضد العقل والمدافعين عنـه، فتحرق الكتب، وتعدم كل من كتب كتاباً لا يعجبهـا، تبيح دم كل مثقّف عرف المسؤولية تاركة الجهل يأخذ مداه الكـامـل. فلقد مرّت أظافر القوى الظلامية على «الفتوحات المكّيـة» لابن عربي، و«ألف ليلة وليلة» وحكمت عليهـا بالاعدام، ودفنت في طريقها حسين مروة ومهدي عامل، وحرقت المسارح في قرى مصر، واعتبرت «أولاد حارتنا» لنجيب محفوظ زندقة، ونشرت كتاباً عن الحداثة يبيح دم كل من يكتب بلغة حية، وأخيراً بلغ تيار الظلام ذروتـه حيث كرّس جائـزة لمن يقـطع رقبة سلمان رشدي الكاتب الهندي الأصل والمقيم في لندن.

سلمـان رشـدي دافـع عن الشعب والحـرية في روايتيه «أطفال منتصف الليل» و«العار». كان يبدأ دائماً بالشرط الانسانـي، فالغاية عنـده هي الإنسان الحر، الذي يعيش بشريته ووجوده الصـحيح خارج أسوار القمع والجوع والجهل، والإنسان الحرّ هو غاية كل

(*) النص الكـامل للبيان الذي أصدرته مجموعة من المثقفين والفنانين والكتّاب العرب في سوريا بمناسبة حكم الإعدام الصـادر من طهران على الروائي سلمان رشدي. نشرت «السفير» البيروتية البيان مختصراً تحت عنوان «دفاعاً عن حق الكاتب في الحياة» مع أسماء الموقعين وذلك بتاريخ ٢٤/٣/١٩٨٩.

دين قبل ان تعبث به أصابع الفقهاء، وتأويلات مشائخ السلطات الجائرة. ولقد نشر هذا الكاتب مؤخراً رواية عنوانها «الآيات الشيطانية»، وجاء الحكم سريعاً: إحراق الكتاب وإعدام صاحبه. لسنا هنا لندافع عن الكتاب ولا نميل إلى ذلك، لكننا ندافع عن الكاتب وحقّه في الحياة والكتابة معاً. ونحن في ذلك إنما ندافع عن ضرورة حيوية لا يتحقّق الوجود الإنساني إلّا بها، ونعني الحرية.

إن القوى الظلامية تنصّب ذاتها وكيلاً عن الله، وتستثمر هذا التنصيب إلى حدوده العليا، فتدمّر العقل والثقافة والإنسان. إنها لا تدافع عن الله والتعاليم السماوية، بل تستثمر الله في بنوك الجهل من أجل الدفاع عن مواقعها الخاصة، وعن المصالح الاجتماعية التي ترى في استمرار الوهم والتفكك العقلي أساساً لبقائها. وإذا كان كل دين سماوي يحضّ على الرحمة والتعاون والغفران، فإن قوى الظلام وقد انطلقت من عقالها لا ترفع إلّا شعار الدمار، فتخلط بين العلم والإيمان، بعد ان تجعل إيمانها علماً، وتحطم الكل باسم الجزء بعد ان تعتبر نفسها كلّاً. ولهذا يكون المجتمع المدني عدوها الأول، لأن القبول بفكرة المجتمع قبول بالعقل والخيار الحر والحوار السليم، ولو كانت هذه الفئات تدافع حقاً عن إرادة السماء، لدافعت عن حاجات الإنسان الفعلية كلها. إنها تنسى الحقيقي وتدمره لحساب الوهمي، فتقود معركة دامية من أجل الوهم يكون ضحيتها الحقيقي والجوهري والإنساني، ويظل الجهل كما الاستبداد والاستغلال في مكانه.

إن هذه الفئات التي تنسى أبسط حاجات الإنسان وحقوقه الضرورية وتتجاهل أبسط رغباته، لا ترى خطراً يهدّد المسلمين إلّا كتاب سلمان رشدي، بينما لا تحرّك ساكناً وهي ترى تراث المسلمين ينتهك كل ساعة بالتبعية والجوع والسجون والأميّة وسيطرة الشركات الإمبريالية وتدمير الاقتصاد الوطني، وانتهاك كرامة

الإنسان التي تدوسها أحذية الحكّام في كل بلد إسلامي إضافة إلى الغطرسة الإسرائيلية المستمرة والمتنامية. إنها تنسى هذا كله، وتستنفر موروثها الظلامي ضد سلمان رشدي ناسية ان في تاريخنا الإسلامي المشرق فلاسفة ومفكّرين عظماء كالرازي والنظّام وأبي العلاء المعري وعشرات أمثالهم، قد كتبوا أفكاراً معارضة بلغة واضحة ومكشوفة وقبل قرون دون ان يهدر دمهم أو ترصد المكافآت لاغتيالهم.

إن الخطر على الشعوب الإسلامية لا يأتي من كتاب سلمان رشدي مهما كان رأينا فيه، لكنه يأتي من قوى جاهلة غير مسؤولة تزوّر حقيقة الدين لكي تنشر القتل والإرهاب، وها هي تتحرّك طليقة في الشوارع والمدن والقرى مستقوية بأعداء العقل والإنسان الذين يريدون لشعوبنا أن تظل غارقة في ظلمات الجهل والخرافة. ويكفي ان نشير هنا إلى ان غبار الجهاد ضدّ سلمان رشدي قد غطّى حتى على الانتفاضة الفلسطينية ودماء أبنائها.

طبعاً، ليس خافياً علينا ونحن نقول ذلك ان حملة الاستنكار التي تشنّها الدوائر الغربية ليست بريئة. وهي لم تكن في يوم حريصة على حرية الإنسان أو حرية الشعوب، وان مواقفها المؤيدة لكل ما هو متخلّف ورجعي وتبعي في أربعة أرجاء الأرض معروفة وواضحة. فهذه الدوائر التي تتداعى الآن للدفاع عن الحرية وحقوق الإنسان، هي ذاتها التي دعمت وتدعم بربرية اسرائيل، والنظام العنصري في جنوب افريقيا، والمعارضة القروسطية «الإسلامية» في أفغانستان، وهي التي همّشت وتُهمش كتّابها المعارضين لمشروعها الامبريالي. وهي الآن تتذرع بقضية سلمان رشدي لتشنّ حرباً ذات طابع صليبي وعرقي ضد الشرق وشعوبه.

لا .. إننا لا نهمل هذه الحقيقة، ولا يخفى علينا النفاق الذي يتّسم به إحساس الدوائر الغربية بالفضيحة لكننا ونحن ندافع عن حق

سلمان رشدي في الحياة والكتابة، إنما ندافع عن حق الإنسان في الحياة والحرية والتفكير، عن حقّه في التفتّح الإنساني، ومناهضة كل الأوضـاع التي لا يقـرّها العقل والحسّ السليمان، ولا تقرّها أيضاً الأديان السماوية.

السفير ٥/٣/١٩٨٩

* * * * * *

■ أسماء الموقعين على البيان

عبدالرحمن منيف، سعدالله ونّوس، صادق جلال العظم، فيصل درّاج، غالب هلسـا، محمـد ملص، عمـر أميرألاي، محمد كامل الخـطيب، علي كنعـان، نزيه أبو عفش، حسن م. يوسف، سمير ذكرى، أسامة محمد، رضا حسحس، فاتح المدرّس، ميشيل كيلو، نائلة الأطرش، داوود تلحمي، هند ميداني، هاني حوراني، أنطون مقـدسي، شوقي بغـدادي، سعيد حورانية، ممدوح عدوان، فالح عبـدالجبّار، عصام الخفّاجي، الطيّب تيزيني، نايف بلّوز، أحمد برقاوي، وليد معماري، فاضل جتكر، هيثم حقّي، خيري الذهبي، حيدر حيدر، أحمد مولا، عبدالرزّاق عيد، وليد إخلاصي، عبدالكريم ناصيف، فاطمة المحسن، سامر عبدالله، محمد جمال باروت.

السفير ٢٤/٣/١٩٨٩

فهرس عام

ج

ح

غ

ف

ي

